

尹锡珉 著

王弼易学

解经体例探源

儒道释博士论文丛书

四川出版集团
巴蜀书社

B221.5
Y603.1

《儒道释博士论文丛书》缘起

国家“985”二期工程四川大学宗教与
社会研究创新基地首席科学家

《儒道释博士论文丛书》

编委会主编 卿希泰

儒道释是中华民族传统文化的三大支柱，源远流长，内容丰富，影响深远，它对中华民族的共同心理、共同感情和强大凝聚力的形成与发展，均起了极其重要的作用，是我们几千年来战胜一切困难、经过无数险阻、始终立于不败之地的精神武器，在今天仍然显示着它的强大生命力，并在新的世纪里，焕发出更加灿烂的光彩。

自从1978年中国共产党十一届三中全会确立改革开放路线以来，我国对儒道释传统文化的研究工作，也有了很大的发展，在全国各地设立了许多博士点，使年轻的研究人才的培养工作走上了有计划有组织地进行的轨道，一批又一批的博士毕业生正在茁壮成长，他们是我国传统文化研究方面的一支强大的新生

力量，是有关各学科未来的学术带头人。他们的博士学位论文有一部分在出版之后，已在国内外的同行学者中受到了关注，产生了很好的影响。但因种种原因，学术著作的出版甚难，尤其是中青年学者的学术著作出版更难。因此还有相当多的博士学位论文难以及时发表。不及时解决这一难题，不仅对中青年学者的成长不利，且对弘扬中华传统文化，促进学术交流也不利。我们有志于解决此一难题久矣，始终均以各种原因未能如愿。近与香港圆玄学院商议，喜得该院慨然允诺捐资赞助出版《儒道释博士论文丛书》，这将是学术界的一大盛事，长期坚持下去，必然会产生它的深远影响。

本丛书面向全国（包括港澳台地区）征稿。凡是以研究儒、道、释为内容的博士学位论文，皆属本丛书的出版范围，均可向本丛书的编委会提出出版申请。

本丛书的编委会是由各有关专家组成，负责审定申请者的博士学位论文的入选工作。我们掌握的入选条件是：（1）对有关学科带前沿性的重大问题作出创造性研究的；（2）在前人研究的基础上有新的重大突破、得出新的科学结论从而推动了本学科向前发展的；（3）开拓了新的研究领域、对学科建设具有较大贡献的。凡具备其中的任何一条，均可入选。但我们对入选论文还有一个最基本的共同要求，这就是文章观点的取得和论证，都须有科学的依据，应在充分占有第一手原始资料的基础上进行，并详细注明这些资料的来源和出处，做到持之有故，言之成理，避免夸夸其谈，华而不实。我们提出这个最基本的共同要求，其目的乃是期望通过本丛书的出版工作，在年轻学者中倡导一种实事求是地、一步一个脚印地进行学术研究的严谨学风。

由于编委会学识水平有限和经验与人力的不足，难免会有这样或那样的失误，恳切希望能够得到全国各有关博士点和博士生导师以及博士研究生们的大力支持和帮助，对我们的工作提出批评和建议，加强联系和合作，给我们推荐和投寄好的书稿，让我们一道为搞好《儒道释博士论文丛书》的出版工作、为繁荣祖国的学术文化事业而共同努力。

2005年8月5日于四川大学宗教与社会
研究创新基地、道教与宗教文化研究所

序

尹锡珉的《王弼易学解经体例探源》，被收入“儒道释博士论文丛书”将由巴蜀书社出版，我感到高兴。受托作序时，我才觉到该生的论文在国内出版的实感，十分兴奋。

对自己的学生，似不应有称赞之言，可我很想趁机表扬哲学研究模范。作者作为韩国学者，古代汉语水平较高，专业知识踏实，学风朴实，又善于独立思考，科研能力很强。2001年，作者考上北大哲学系博士研究生，入学之后，刻苦钻研王弼易学及其来源，通过钻研两汉三国时期易学及发展趋势，终于找出其环节。其中遇到有疑惑的地方，先遍查相关资料，多方取证，再得出结论。勤于向导师和前辈请教切磋，热衷于寻找最佳的研究方法，孜孜不倦，做出哲学研究榜样。

在博士论文写作过程中，开辟前人未经之路，以独特的视角审视千百年来为哲学界所一直关注的由汉易向魏晋易的转变问题。为此，作者多方收集汉易资料，通过比较分析汉易注与王弼注来考证核实王弼易学的来源。

论文探讨王弼易学来源（包括其易学解经体例、解经思想、

解经方法论), 特别注重其解经体例的来源。其目的是澄清当前王弼易学研究中的两种较为流行的观点: 其一是研究王弼易学的成见, 即王弼是义理易学的创始者; 其二是研究王弼易学的方法, 即从其玄学角度评论其易学的价值。在论文写作过程中, 一直关注汉魏时期由象数向义理的易学发展与由儒家经学向兼治儒道的思想发展的问题, 集中研究两汉易与魏晋易之间的传承关系。从此得出以下结论: 王弼是在易老之学的传统下继承两汉时期的古文易学而形成的。作者指出, 不能脱离其解经体例, 泛谈其易学和玄学。王弼易学的解经体例, 来源于两汉易学, 特别是古文经学派的传统, 其继承多于创新。至于其中玄学观点只是对其解经某些体例的一种哲学层面的解释。这一结论是对王弼易学研究的一大突破, 对研究王弼易学和玄学有重要的参考价值。总之, 我相信尹锡珉博士的著作的出版, 将会把两汉三国易学研究推向一更高的新阶段。为此, 我略赘数言作了个小序, 以庆贺这部著作的问世。

朱伯崑

2006年5月27日

目 录

序	朱伯崑 (1)
导 论	(1)
第一章 两汉三国学术与易学的转变	(5)
第一节 古文经学兴起与易学传承	(5)
一 今文经学的松散	(5)
二 古文经学得势与古文易学	(15)
第二节 古文易学的解易精神	(18)
一 兼治象义的易学学风	(18)
二 古文易学的解易特点	(21)
第三节 兼治易老与荆州学派	(31)
一 两汉兼治易老的传统	(31)
二 荆州学派形成	(36)
三 荆州学派易学的解易特点	(39)
第四节 荆州学派的学术交流	(43)
一 吴国易学	(43)
二 魏国易学	(48)

第二章 王弼易学的形成	(51)
第一节 玄学派易学的形成	(51)
一 社会政治的背景	(51)
二 魏初学术的变化	(54)
三 玄学派易学的诞生	(58)
第二节 王弼生平与家学渊源	(61)
一 生平	(61)
二 家学渊源	(67)
第三节 著作及其先后	(72)
一 著作	(72)
二 著作先后	(75)
第三章 王弼易学体例及其来源	(78)
第一节 《周易注》体制	(79)
一 费直与郑玄对《周易》体制的改变	(79)
二 王弼改变《周易》体制及其意义	(83)
第二节 取义说及其创新	(87)
一 继承取义说	(88)
二 创新取义说	(97)
第三节 爻位说及其创新	(104)
一 辩爻与辩位	(104)
二 爻变	(109)
三 卦主说	(134)
第四节 今文易学象数体例的残存	(141)
一 八卦方位与其象征	(141)
二 卦变说	(143)

三 卦气说	(148)
第四章 王弼易学的解易观、方法论及其来源	(152)
第一节 《周易注》的解易观及其来源	(152)
一 人道思想	(154)
二 随时思想	(166)
三 无为思想	(172)
第二节 《周易注》的解易方法论及其来源	(180)
一 先秦两汉辩名析理的传统	(181)
二 《老子注》的辩名析理	(186)
三 《周易注》的辩名析理	(193)
结 论	(212)
附 录	(214)
参考资料	(228)

导 论

《易经》形成于周代占筮，在长期流传过程中，产生了《易传》，孕育了易学。《周易》经传的特点，可以说是内容上的广泛性（自由性），总括人事与自然；又是形式的严格性（束缚性），六十四卦均以卦—卦名—卦辞、彖辞—卦象辞、爻—爻辞—爻象辞的形式构成。各个时代，各个思想家对《周易》形式与内容的注释就是易学。易学有两个组成部分：一是解易观，即《周易》解释的指导思想；二是解易体例，即历代易学者以不同的方式来解易，其解易方式积累起来显示某种系统的原则，故将其称为解易体例。这两个部分如同硬币的正反面不能分开存在，即均溶入在注经的部分。研究某个易学家应将它们澄清条理化，先分析体例的条目如何，然后再进入对解经观的分析。那么自然可以看出他易学的特点和在易学史上所占的位置。尤其是研究王弼易学更应如此，因为王弼易学有着复杂的思想背景，不能一概而论。

所有的思想都是时代精神的产物，易学也不例外，反映时代课题与要求，同时具有随着时代变化而变化的历史性。前代和后代的思想可以用一句话表达其转折的环节，就是批判的继承，易

学也是如此。魏晋思想是在汉代思想矛盾的漩涡中通过反省与批判形成的，魏晋易学以反繁反象的旋律改写了汉易执著繁象的乐谱。如同欧洲市民革命排除绝对王政，市民革命时期的古典派音乐是通过绝对王政时期的巴洛克教堂、宫殿音乐以对位、化声为准则形式的反省与改变而形成的。汉易的乐谱繁琐支离，虽然马郑经学大师致力于指挥象、意不谐之音以使它们和谐，但是繁琐支离之音仍然回响在音乐堂的天花板之上。以繁、象为主的汉易乐谱不足以满足当时听众的情绪，又不能再把他们吸引到汉易旋律里。因其时代情绪已腻烦了执著繁象的乐谱，音乐坛的新秀都觉悟了繁象乐谱要走到死胡同的命运。魏晋时代情绪及其乐团通通开始倾听简约抽象的乐谱，感到唯有它才能打动自身心弦。如同古典派时代，乐团离开宫殿与教堂而去私人剧场演奏，抛弃了庄严的宗教乐曲的形式美，追求舒坦的市民乐曲的情绪美。

任何时代任何易学派都由于《周易》经传形式的束缚性，难以发挥其解脱束缚的解易观，却均认为卦、卦辞与爻、爻辞之间应有必然的关系。他们都难以超出《周易》形式的束缚，以至摸索卦爻形式中的逻辑性，但在经传形式之界内竟产生了不同的体例。尤其是汉代易学，颇为穿凿卦爻的演变形式，分析《周易》卦爻之间的连贯性，进而展示以繁琐象数为主的体例。魏晋易学虽然也肯定卦爻之间有必然的关系，但同时更对前代繁象易学开始了全面的、系统的修订作业。王弼是魏晋义理易学派的新秀，同时是统率乐团的指挥家。

大家都异口同声将王弼称之为义理易学的创始者。到目前为止研究王弼大多是从玄学的角度来讨论王弼易学，很少见到从易学本身的角度来探讨王弼易学。虽然有人从易学的角度来进行研

究，但是其论述里面有两个值得探讨的问题：一是它们提的易学是与王弼玄学有关的内容，不能展示其易学的全貌；一是从少年天才王弼创始义理易学的成见出发，专心研究王弼易学思想有怎样的创造性。很少人提到“创始”里面“继承”的存在分量有多少。分析“创始”里面的“继承”是本论文的研究目的。

关于王弼易学的渊源，学界公认王弼易学有以老庄为核心的玄学观与舍象取义、由繁向简的古文易学这两个组成部分。笔者要以在学术方法上的兼治易老的传统来代替老庄学。因为兼治易老作为汉代学术发展的特点，比老庄学更适于解释王弼易学中的融合易老思想。

王弼易学并不是用他天才的素质偶然创造的，而是在上述的学术思想背景上继承汉代易学建立起来的。现代易学者大多承认王弼易学来源于汉易中的费直—马融—郑玄—荀爽—刘表—宋忠—王肃等一系列汉易当中的古文易学系谱，但对这批易学家的系统研究还不充分，难以说明这种义理易学发展史上的王弼易学以及它与前代易学的具体传承关系。所以，在思想背景方面，通过考查两汉思想中影响王弼易学的成分来找出其兼顾象义的古文易学、兼治易老的非儒家经学的发展路线。在传承关系上，通过对照王弼易注和前代易注来分析王弼吸取了前代的什么，引用它阐发了什么。这是本论文的研究方法。

在上述研究方法的基础上，第一章说明义理易学形成的时代背景。从两个方面来讲，其一论述古文易学兼治象数与义理的发展路线，从中概括一些古文易学的解易观和体例。其二论述老庄学兼治易老的传统路线，从中展示王弼兼治易老的学风来源。

第二章主要论述王弼生涯、著作和家学来源。通过叙述王弼

学术活动、著作时间上的先后，及通过梳理其家学渊源，论证他的易学传承汉代古文易学和继承兼治易老的思想传统。

第三章主要分析《周易注》的体例及其来源。王弼解经体例概括为取义说、取象说、爻位说、今文易学体例等等。通过分析比较《周易注》与《易传》、汉代易注，考查《周易注》的解经体例中哪个是继承汉易的，哪个是新创的，论证《周易注》在解经体例方面对汉易的继承。

第四章主要分析他的解易观、方法论及其来源。首先，通过比较《周易注》与《周易》经传、汉易的解易观，论证《周易注》继承古文易学的解易思想。其次，分析《周易注》里面的玄学思想，论证其玄学成分并不是本体论层次的玄学，而是有关人事道德的观点。再次，分析《周易略例》从而找出《周易注》重意轻象、重理轻名的“辩名析理”解易方法论，考查其在思想方面、语言表达方面的来源。

第一章 两汉三国学术与易学的转变

第一节 古文经学兴起与易学传承

一 今文经学的松散

汉代学术思想有着双重束缚体系。一是经学本身的束缚，汉儒以儒家思想为整个政治社会的经论、经纪，抬高经典的尊严性，谁都不敢质疑经典的地位。这是与先秦相同的一种古代学术传统。另外一个为汉代学术体系的束缚，汉儒认为经典是圣贤遵上帝的命令而作的，即天意的物化，以天人感应裁断当代学术思想。今文经学就是在这样的背景下诞生的，进而又巩固了这种学术体系。

今文经学吸取了秦汉之际阴阳五行思想的自然科学成果，运用该成果对五经进行阐释，巩固了天人合一思想，首创天人感应的阴阳灾异学说。它自武帝以后占领政坛与学坛，到东汉始终保持官学的势力，这是以其学术体系的坚固性作为保障的。其学术体系是依靠国政理念与今文经学思想的一致性、入仕之路与习儒

之门的单一化、师法与家法的思维束缚来做为支撑。但这种支撑因素被过分看重，以至不能适应社会变化的脚步。即阴阳灾异、天人感应越来越神秘化，所以与现实世界背离；人仕与习儒越来越野合化，所以许多儒生不满足；师法与家法越来越多分流，所以治学、注释、日益繁琐。下面细讨这三种支撑今文经学因素的弊病。

首先，以阴阳灾异说解经及其神学神秘化。以阴阳灾异说解经是今文经学的基础观念与思路。用阴阳五行变化解释五朝的更迭与必然性；用天人感应观念表述自然现象与现实政治；用阴阳观念解释善恶、性情、德行等的社会政治道德原则；又用五行观念解释自然界与人事的各种现象。如此阴阳灾异思想是指通过上帝谴告统治者的方式来实现王道的德治教化和伦理纲常，然而它后来发展到与图书象数之学结合的地步，则流于谶纬迷信了。图书象数之学来源于占卜之书《周易》。尤其是孟喜、京房多注重图书象数，以八卦、六十四卦为基本框架，加以运用阴阳五行所象征的物象解释宇宙及宇宙演变中发生的一切及人事的吉凶祸福。今文经学不仅用阴阳五行、灾异谴告解释五经，而且还与西汉末叶流行的谶纬相结合，用图书象数解经，流于谶纬迷信，这就无法以理性来批判干预现实社会、政治的问题，导致了自身必然的衰弱，最终失去了控制现实社会的能力。

今文经学在思想主流方面发生从阴阳灾异发展到谶纬迷信的质变，在思维质料方面发生由以经书为主到以纬书为主的变化，在思维方法方面更粗俗荒诞，也更加非理性。宗教神学一色的今文经学完全背离了儒学关注天道人事而罕言梦幻怪神的传统，引起儒士对它的批判和排斥。其代表人物是扬雄、桓谭、郑兴、尹

敏、王充、张衡等等。

扬雄（前 52~18），字子云，蜀郡成都（今属四川）人。他不是某一学官、某一博士的徒弟学生，因而才能不拘泥于某一派而博学多识无所不见。他认为“经莫大于《易》”，“传莫大于《论语》”（《汉书·扬雄传》），从而效《论语》而作《法言》，仿《周易》而成《太玄》。对当时流行的天人感应，符命图讖之说予以批判，“或曰甚矣，传书不果也。曰不果则不果矣，又以巫觋”（《法言·君子》）。

桓谭（前 20~56），字君山，沛国相（今属安徽）人。光武帝迷信纬，将图书颁行天下以为国训，大小事务也多以讖纬决定取舍，桓谭上疏力陈纬之谬，“凡人情忽于见事而贵于异闻，观先王之所记述，咸以仁义正道为本，非有奇怪虚诞之事”。光武帝不满意他的奏疏而故意问他：“吾欲以讖决之，何如？”桓谭犹豫地说“臣不读讖”。帝问其故，谭复极言讖之非经。帝大怒要斩他，不至实行。（《后汉书·桓谭传》）此外，在他的著作《新论》^①里面，可以发现他对讖纬予以批判的观点。桓谭反驳天人之间相应报应的神秘说教，如《新论·离事》所载：“天下有鹤鸟，群国皆食之，而三辅俗度不敢取之。”今文经学神学家回答，“取或雷霆雳起”。对此，桓谭指出：“原夫天不独左彼而右此，其杀取时适与雷遇耳。”他认为捕杀鹤鸟与打雷之间没有必然的联系，只不过是偶然的巧合。桓谭相信人定可以胜天，而不惑于灾异变怪。他批判楚灵王与王莽不顾人事而迷信卜筮。他在《新论·言体》中说：“昔楚灵王骄逸轻下，简贤务鬼，信巫祝之道

^① 载于《全上古三代秦汉三国六朝文》（第一卷），清·严可均校辑，中华书局，1995年。

……吴人来攻，其国人告急，而灵王鼓舞自若……王翁好卜筮，信时日，而笃于事鬼神，多作庙兆，洁斋祀祭。牺牲肴膳之费，吏卒办治之苦，不可称道。为政不善，见叛天下。”

郑兴（生卒年未详），字少赣，河南开封人。王莽天凤年间，他率领门人向刘歆问学，质正《左传》义理。刘歆赞美郑兴之才。光武帝时，被封为太中大夫，每有书奏，多所纳用。有时，“（光武）帝尝问兴郊祀事，曰‘吾欲以谶断之，何如？’兴对曰：‘臣不为谶。’帝怒曰：‘卿之不为谶，非之邪？’兴惶恐曰：‘臣于书有所为学，而无所非也。’帝意乃解，兴数言政事，依经守义，文章温雅，然以不善谶故不能任。”郑兴好治古学，尤其了解《左氏春秋》，因而当时治《左氏》的学者多祖于郑兴。（《后汉书·郑兴传》）

王充（27~97），字仲任，会稽上虞（今属浙江）人。他经过刻苦学习，好博览而不守章可“遂博通众流百家之言”。他针对今文经学的神学谶纬与灾异迷信泛滥成灾的现实社会，决定摧折其谬误，“以为俗儒守文，多失其真，乃闭门潜思，绝庆吊之礼，户牖墙壁各置刀笔，著《论衡》八十五篇，二十余万言”（《后汉书·王充传》）。他肯定了自然界的物质性与其变化的客观性，彻底否定了天神的存在，并且否定了君权神授的谶纬迷信说教，进而要破除对圣贤的盲从，极力追求事理的真实。他说：“《论衡》之造也，起众书并失实，虚妄之言胜真美也。”（《论衡·对作》）又说：“诗百篇，一言以弊之，曰思无邪。《论衡》篇十数，亦一言也，疾虚妄。”（《论衡·佚文》）排斥失实虚妄是其思想宗旨。

张衡（78~139），字平子，南阳西鄂（今属河南）人。他一

生致力于学术研究，对许多问题皆深思熟虑，尤其是对讖纬的荒诞不经具有深刻的认识。他认为讖纬图书虚妄荒唐，并不是圣人之法，“一卷之书，互异数事，圣人之言，执无若是，殆必虚伪之徒，以要世取资”。他指出讖纬之说不顾事实，前后颠倒，“此皆欺世罔俗，以昧执位”（《后汉书·张衡传》）。光武时，他甚至上疏，称讖纬是哀平之际的伪作。他又在自然科学知识的基础上发明了浑天仪和候风地动仪，这无疑是其反对两汉天人感应讖纬迷信的最好证据。

尹敏（生卒年未详），字幼季，南阳堵阳人。他也是力排讖纬的古文经学家。学习《欧阳尚书》，兼善《毛诗》、《左氏》等古文经。光武帝以尹敏博通经纪，令他校订图书，删除王莽时所造的符命说。尹敏对曰：“讖书非圣人所作，其中多近鄙别字，颇类世俗之辞，恐疑误后生。”帝不纳其上疏，他因其阙文增之曰：“君无口，为汉辅。”帝怪其意，他对答：“臣见前人增损图书，敢不自量，窃幸万一。”（《后汉书·尹敏传》）

总之，汉代今文经学由阴阳灾异天人感应到讖纬迷信的转变，促使更多儒士批判和反驳它们。其主打方面是破灾异谴告之谈，难鬼神讖纬之说，斥圣贤神化之论。如此思潮逐渐涌起而形成了古文经学的勃兴。

其次是师法、家法与其思想束缚。汉武帝于建元五年（前136）春天，“置五经博士”，为《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》五经设置博士。董仲舒“对策”后，在官学中罢黜了诸子百家之学的博士官，从而树立了五经在官学中的垄断地位。各个博士只专注一经一家，不像秦汉初“儒林之官，四海渊源，宜皆明于古今，温故知新，通达国体，故谓之博士”（《汉书·成帝纪》）。

博士本是博学通达之士。武帝时期的五经博士在其成分上意味着由前代诸子百家博士官的复合成分转变成儒家经学的单一成分^①，博士只限于儒生经师。五经博士制度将求学与利禄之路结合起来，为经学发展奠定了坚实的基础，博士学官为儒生的唯一利禄之路，从而学经者日益增多。为经之异说亦日益分歧。宣帝使诸儒生论辩五经异同，其实不能归属于一处，因此一经分数家，各立博士。因此，儒生逐渐注重师法与家法。严守师法与家法不仅是为了证明自己学说的权威性，而且是为了争取官方的地位。如此经学与政治结下不解之缘更使被立的博士并宗立派，招收博士弟子，巩固自己学术与政治的势力，从而使师法与家法成为经学发展的原动力。传经习经必须严守师法，如孟喜“得易家候阴阳灾变书”之事，诈言其师生死传之，遭到同门梁丘贺极力反驳，梁丘贺证明其师田生绝于施雠手中，当时孟喜归东海（不在其师身边）。当时“博士缺，众人荐喜，上闻喜改师法，遂不用喜”（《汉书·儒林传》），又京房受易焦延寿，延寿云尝从孟喜问易。孟死，房以为焦易就是孟氏易，但翟牧、白生等的孟氏弟子不肯。

^① 秦之博士多至七十人。其中有儒家、神仙家、名家及术数方伎之士。（吴雁南等主编，《中国经学史》，福建人民出版社，2001，69页）

学者公认西汉重视师法，东汉重视家法^①。师法是西汉初经学确立过程中的大师解经的基本观点，以著章句授弟子，弟子严遵其师法。后来五经各有数家，均有不同的传承、不同的家法。而家法就是来源于大师解经法，守家法就是守这些大师的家法，所以重家法必然重师法。如西汉易学来源于田何，而后有施、孟、梁丘三家之易学，均立为博士。三家之易学，对田何来说是家法，而对后来易学来说，却可以说是师法。两汉经学随着从口传到章句的传授方法变化与家法的增加，设立博士越来越多。下面简约地论述一下博士学官设立的情况，从中可以见出《易》博士学官与其变化。

孝文帝时，“《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》皆博士置”。（《孟子正义》卷首）

景帝时，治《齐诗》的轅固、治《尚书》的张生、治《春秋公羊》的胡毋生和董仲舒一起任为博士。

武帝时，五经博士共有七家。《诗》有齐鲁韩三家、《书》、《礼》、《易》、《春秋》各一家。

① 皮锡瑞在《经学历史·经学极盛时代》中（周予同注释，中华书局，1959，136～137页）认为：必先有所师而后能成一家之言。师法者溯其源，家法者衍其流。如，易有施、孟、梁丘之学，就是师法；施家有张彭之学，孟有即白之学，就是家法。家法从师法分出。马宗霍在《中国经学史》中（台湾商务印书馆，2000，38～39页）在皮氏的观点上说：师法是指传先师之言，非从己出，法异者各自说为师法，博观其义是也。家法是指专相传祖，莫或讹杂，繁其章条穿求屈穴，以合一家之说也。本田成之在《中国经学史》中（上海书店出版社，2001，148页）在皮氏“前汉重师法，后汉重家法”的观点上强调师法、家法不能守得严密。钱穆在三者观点的基础上更具体言及师法与家法的时期区分。他在《两汉经学今古文评议》（商务印书馆，2001，217～218页）中根据参加石渠会议的易学家独施雠和《儒林传》所说的“初易有杨，孝帝世复立施、孟、梁丘”而断言博士分家起于宣帝石渠以后（前51）。诸经章句的完成当在于宣帝石渠以后。

宣帝时，立施雠、孟喜二家《易》立于学官。甘露（51年）又在石渠阁讲五经同异，遂新立梁丘《易》、大小夏侯《尚书》、《谷梁春秋》四家博士。《易》，从田王孙分出施、孟、梁丘三家。五经博士计有十二家，即齐、鲁、韩《诗》，欧阳、大、小夏侯《尚书》，施雠、孟喜、梁丘《易》，后《礼》，公羊、谷梁《春秋》。

元帝时，将京房立于博士学官，共有十三家。

平帝时，王莽当权，元始四年（4）立《乐经》博士。经学博士遂由五经扩至六经，每经五博士，共有三十博士。新立的博士许多从事的是古文经研究，如《左氏春秋》、《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》等。

光武帝时，废除了王莽的博士制度，恢复了宣帝时期的今文博士。施雠、孟喜、梁丘《易》，欧阳、大、小夏侯《尚书》，齐、鲁、韩《诗》，大、小戴《礼》，严、颜《春秋》，凡十四博士^①。

虽然从五博士发展到十四博士，但所研究的经学内容却是一色的今文经学。值得注意的是《左氏春秋》、《毛诗》、《逸礼》、《古文尚书》等古文经学暂时被立为博士，但古文系列的高氏、费氏易学未立为学官。此十四家今文博士迄后汉之末终未改变。从中可见博士学官的变化与博士学官师授弟承有密切关系。师法与家法再次促进了经学的发展，由于它是一种学术宗派意识，不可避免地造成宗派的门户之分。儒生各执师说家说，互不相让，

^① 以上的博士学官资料是根据《汉书·儒林传》、《后汉书·儒林传》、《中国经学史》（吴雁南著，福建人民出版社，2001）及《魏晋博士考》（王国维著，载于《观堂集林》，河北教育出版社，2002）。

互有鸿沟，难以通融，只能发展到支离的极点，并且阻碍学术统一。因此，儒生只能选择要么拼命死守师家法，要么兼治数家之说中的一种。随着政局混乱，学风已经向变乱家法、兼治数家法的风气转变。和帝时，徐防曾就这种学风叹息而上疏：

伏见太学试博士弟子，皆以意说，不修家法……今不依章句，妄生穿凿，以遵师为非义，意说为得理，轻侮道术，寢以成俗。诚非诏书实选本意。（《后汉书·徐防传》）

不修师法、家法就是表明今文经学的基本发展模式已经被儒生抛弃，这就是今文经学没落的标志。

再次是章句之学的繁琐。章句是汉代今文经学发展的基本形式，又依照师法、家法发展。虽然家法的诞生比章句还早，但它们依靠章句传经而更加巩固了其生命力。后来，师法与家法都是依赖章句才能存在的。学界公认章句诞生于宣帝时期^①。宣帝召开石渠会，使诸生辩论五经异同之举，因不能归于一是，以至于

^① 关于章句形成的时期，此观点钱穆最早提出，以后学者皆以它为蓝本而展开，但略有出入。徐复观在《徐复观论经学史二种》（上海书店出版社，2002，76页）中说：“章句可能萌芽于设置博士弟子之前，但兴盛显著于设置博士弟子之后。”姜光辉在《中国经学思想史》第二卷（中国社会科学出版社，2003，15～16页）中认为，武帝初立五经博士，并没有章句，所以最初的五经博士并不是以某一家而立，治一经的家大师都可立为博士，而到了宣帝之后，才开始以某一家立博士。本田成之在《中国经学史》（上海书店出版社，2001，149～150页）中反驳“西汉师法以章句授弟子”的说法，其论据就是：前汉经师之说，大抵（毛诗以外）是由后汉以后的学者著述的，至《易》尤甚。尤其后汉经师之说仅在唐人著述中残余着几许而已。前汉学者，以口说的方式传于弟子。

一经分数家各立博士，而后有诸经章句^①。章句的出现使家法得以固定、明确和公开，有利于儒生学习和传承，大师著章句以授弟子，徒弟习章句以进入仕途与治学之路。而未立学官的民间经说是截然不能确保仕途之路的。尤其是被称为古文易学的鼻肇——费直易仅仅以民间口传的方式流传到后代^②。

章句之学，因为局限于文字字义的解释，日益繁琐，不能充分发挥五经本义来经世致用。

古之学者耕且养，三年而通一艺，存其大体，玩经文而已。是故用日少而畜德多，三十而五经立也。后世经传既已乖离，博学者又不思多闻阙疑之义而务碎义逃难，便辞巧说，破坏形体，说五字之文，至于二三万言。后进弥以驰逐，故幼童而守一艺，白首而后能言。安其所习，毁所不见，终以自蔽，此学者之大患也。（《汉书·艺文志》）

博士即位，儒生专注于其传，于是经说越来越多，却失去了创造力，以至于皓首穷经而不知所云。争立家法，多立章句的倾向^③，使得经学儒生腻烦分文析字，繁言碎辞，养成了不守传统家法，自立新说的风气。例如，扬雄、桓谭、王充等，不为章句，博学博通，能著文章。

① 据史料载，五经章句最早见于《汉书·夏侯建传》（夏侯胜从父昆弟子）：“胜，从父子建，字长卿，自师事胜及欧阳高，左右采获，又从五经诸儒问与《尚书》相出入者，牵引以次章句，具文饰说。胜非之曰：‘建所谓章句小儒，破碎大道。’建亦非胜为学疏略，难以应敌。”

② 《汉书·儒林传》：“亡章句，徒以彖、象、系辞十篇文言解说上下经。”

③ 《汉书·儒林传》：“章句渐疏，多以浮华相尚，儒者之风盖衰。”

上面所说的今文经学弊病促进了反今思想的扩散,以使反今风靡思想界^①。但,反今思想也有自己的矛盾,就是因为将今文经学杂说不一作为靶子来展开攻击性的论辩,其思想依然不容易囊括众说,往往停留在杂乱无章的地步。因此,反今思想通过自己梳理澄清的过程,逐渐形成古文经学的解经精神。

二 古文经学得势与古文易学

古文经学是与今文经学相对峙的一个学派^②,今文经学置于学官,设十四博士,处于官学地位,古文经学则未设置学官,处于私学地位。古文经学汉初已存在,却被官方今文经学淹没,及于西汉末,在今文经学松散的背景下,逐步形成了其外形与内实。如同学术发展史的一般规律一样,新思潮总是通过对旧思潮的反思与弥补而形成,古文经学也是通过对今文经学的怀疑与批判而逐渐形成的。那么,古文经学的本质,当然能从今文经学衰亡的原因中找出其端绪。即能从对谶纬神学、严守家师法、章句繁琐的反省与摸索其解决方法中发现之。

民间流传的古文经学并不为儒生所注意,也未尝成为今文经学的敌手。至西汉末年,刘歆始增置《古文尚书》、《毛诗》、《周

① 余敦康先生在《魏晋玄学史》(北京大学出版社,2004,4页)中认为:作为经学思潮的对立物的王充等的思想,在哲学史上的意义,在于加速经学思潮的灭亡(破坏性),并不在于重建一个统一的意识形态(建设性)。

② 两个学派的不同:其一是所凭借的经传。其二是研究方法。今文派注重微言大义,多治章句;古文派则注重疏通理解经文本义,多治训诂之学。其三是对五经的认识。今文派认为五经本自孔子;古文派则认为五经是圣君的忠实记录。其四是圣人观。今文派将圣人(孔子)看作感天而生的圣人,神圣化;古文派则将他看作一位述而不作的圣人,哲人化。

官》、《左氏春秋》才引人注目。它的解经方式就是“引传文以解经，转相发明，由是章句义理备焉”（《汉书·刘歆传》）。刘歆特别喜欢的《春秋左氏传》，就是与今文《公羊传》互相对峙的。今文经学将孔子视为感天而生的圣人，为素王（不在帝王之位，却有帝王之德），为汉法制德圣人，都以《公羊》为孔学嫡传；古文经学却不这样认为，左丘明与孔子同时，好恶与圣人同，又亲见夫子，《左传》一定优于《公羊》。西汉末哀帝、王莽同好古文经学，刘歆在哀帝与王莽私交深厚的背景下，向朝廷建议将古文列于学官。此后研习古文经学之人遍及朝野。私学所传授者几乎都是古文经学。它所以能超过今文经学，吸引大批儒生由今文转向古文经学，其原因就在于今文经学的弊病，即章句之学支离繁杂、师家法极严以至家门相互不沟通、拘泥文字以至束缚思维、思想的神学宗教化以至谶纬的极端发展。

古文《书》、《诗》、《春秋》曾列于学官。但古文易学并不如此，汉朝四百年始终未立于学官，未置博士，而在民间流传。费氏《易》即为汉初古文易^①。费直“字长翁，东莱（今山东掖县）人也”（《汉书·儒林传》）。他所治之易在经的文字方面是古文易，“刘向以中古易经校施、孟、梁丘经，或脱去‘无咎’、‘悔亡’，唯费氏经与古文同”（《汉书·艺文志》），“又有东莱费直，传易授琅邪王璜，为费直易，本以古字，号古文易”（《后汉书·儒林传》）；在解易方面也是古文易，他虽然“长十卦筮”，但

^① 《汉书·艺文志》：“民间有费高二家之说。”民间易说有费直与高康之说，据《徐复观论经学史》里的易传承图式而说，田何—丁宽————沛高相—高康。高氏易说毕竟属于今文易学系列，即汉代古文易学是民间流传的就是正确的，可民间流传的易学就是古文易学是根本不成立的。

“亡章句，徒以《彖》、《象》、《系辞》、《文言》解说上下经”（《汉书·儒林传》）。费直懂易之占筮，却并不为章句，专注以传解经，这可以说是古文易学解易观的起源。费直易学的特点是以经解经、以传解经。与今文易以师说解经不同。同时，不穿凿师说章句之学，而注重于就易经文本义的疏通理解，致力于恢复经典的本义。如此，费直易学的治学动向引起了东汉易学家的关注，《后汉书·儒林传》言：

陈元、郑众皆传费氏易，其后马融亦为其传，融授郑玄，玄作易注，荀爽又作易传，自是费氏兴，而京氏遂衰。^①

马融、郑玄、荀爽上承费氏古文易，一边阐发出一种《周易》义理之学，一边呈现出官方象数、占验易学。这就是古文易学兼治象数与义理的传统，这种倾向逐渐巩固了古文易学的固有领域。

“兼治象义”在今古斗争的观点上派生出一道难题，就是今文象数占筮之易学与古文义理之易学确实是互有鸿沟，难以沟通，那么如何兼治？是否与经学史今古斗争一样争论不休？如上所述，汉代今古经学的斗争在《诗》、《书》、《礼》的学科上是激

^① 徐复观先生在《徐复观论经学史二种》（上海书店出版社，2002，80～83页）中提出对费直—马融—郑玄—荀爽的古文易学传承关系的怀疑。其要点是：以《汉书·儒林传》未尝言费直易为古文易、《汉书·艺文志》费立易相似于古文易、无有费直易章句、无可师弟传承为证据，主张费直易并不是古文易。古文易来源于费直易的一系列谬误，都来自范蔚宗《后汉书·儒林传》“陈元、郑众皆传费直易……而京氏遂衰”的一时错觉。

烈的，而《易》只有分，没有争^①。费直系列的古文易学没有设立博士学官，在史籍上也没发现今文易学斗争的事例。汉代易学主流就是施、孟、梁丘今文三家，皆属于今文易学，远远超过民间流行的古文易学。东汉以后古文经学的学风兴盛，不顾师说，兼治数家，古文易学大师们在兼治数家的基础上吸取了民间流行的古文易。古文易学家依然兼治今文象数与古文义理，以费直兼治象义为榜样的陈元、郑众、马融、郑玄、荀爽等等就是如此。

第二节 古文易学的解易精神

一 兼治象义的易学学风

今文易学在天人感应、阴阳灾异的基础上发挥其占筮的特长，其环节大体上是基于先秦时期阴阳五行说而以象数为主的方式，以它编辑《周易》经传。其目的并不在于解释经传使后学容易理解经传本义，而在于预测人事的吉凶祸福与自然界的气候变化。今文易学家的理论骨干就是纳甲说、四正卦、八宫卦、十二消息及六日七分等的卦气说。现将今文易学家孟喜、京房的易学概述如下。

^① 易经在汉代诸经中独无今文古文之争并且无今文古文之分。众所周知，汉代易学确有今文古文之分为学者所公认，但汉代史迹无今古之争的记载，再说古文易学势力衰弱不能成为今文易的学敌。高怀民在《两汉易学史》（台湾商务印书馆印，1970）中说“易经在汉代诸经中独无今古文之争”是值得遵从的。在四百多年的两汉经学史里，古文易学一次都没成为过博士学官。这就是汉代易学无今古之争的证据。

孟喜易学由于资料不全而无法确认，却可以推测为靠十二消息、六日七分及七十二候等的卦气说来编辑卦序，注释经文。它是基于《说卦传》中的八卦方位说而创造的。八卦当中独取了正方位四卦——震离兑坎，舍弃了隅方位四卦——乾坤巽艮。四正卦对应四时分别代表春夏秋冬，对应方位分别代表东南西北，这是以《说卦传》为始的汉易所公认的观点。孟喜最早提出十二消息卦说^①，但没言及过将十二消息卦如何主管一年十二个月，但按照《新唐书》所说的“十二月卦出于《孟喜章句》，其说《易》本于气……”^②，能推测它以阴阳之气的进退消息来主管十二个月，即，复一临一泰一大壮一夬一乾的变化为阳进阴退，姤一遁一否一观一剥一坤的变化为阴进阳退。孟喜将四正卦、十二消息卦及七十二候说与四时，十二个月及二十四节气相配，又进而以六十四卦配一年的日数，即除四正卦的六十卦各个主六日七分。

京房作有《京氏易传》^③，其六十四卦排列次序是根据八宫卦而定的。每宫八卦均以自上向下的顺序来变为一世卦、二世卦、三世卦、四世卦、五世卦、游魂卦、归魂卦。即乾一遁一否一观一剥一晋一大有一……其所解经的排列也是同于此的顺序。关于十二消息卦气说，京房有两种说法：一是用六十甲子来对十二消息卦解释而设定各卦所管的时期。《京氏易传》说：

① 有人根据《子夏易传·复象注》“乾之后，剥阳之初九，阳道消也。极六位而反于坤之复，其数七日，其物阳也”而说十二消息出于子夏，但与汉易所说的十二消息卦气说有些差距。

② 《新唐书》卷二十七上。

③ 《京氏易传》的真伪问题悬而未决，刘玉建通过分析京房易学的流传过程反驳了沈延国将《京氏易传》看作为伪书的看法。笔者遵从刘玉建的看法。（刘玉建著，《两汉象数易学研究·上》，广西教育出版社，194～198页）。

乾建于起潜龙，建巳至极主亢位……始建庚午至乙亥……遁建辛未至丙子……否建壬申至丁丑……观建癸酉至戊寅……剥建甲戌至己卯……坤建始甲午至乙亥……复建始乙未至庚子……临建始丙申至辛丑……泰侯建始丁酉至壬寅……大壮建始戊戌至癸卯……夬建始乙亥至甲辰。

这种说法未见于孟喜。另外一个，是用八宫卦与其世变卦来配一年十二个月。这与汉代普遍的六十卦月份不相同，并且与孟喜显然不同。

孟京易学在细节上有些差别，但均要推测将阴阳灾异、风雨寒温及吉凶祸福包括在内的自然与人事的问题。这种治学倾向越来越深化，结果它离《周易》所本有的哲学问题越来越遥远，只停留在探讨《周易》占筮性质的阶段。

如果说今文易学思想是时代精神的界限，那么古文易学便是就其界限的突破。它在解经导读的方面吸取今文易的卦爻之间的逻辑关系，却在思想方面抛弃以占筮预测为主的阴阳灾异思想。古文易学注重于以经解经、以传解经、以史、礼、法等解经的方式，从而梳理《周易》哲理性。这种解经方式并不像以师法、家法、章句为主的今文解经方式，不再凝滞于天人感应的谶纬神学，也不拘泥于卦爻的象数而重视经传本有的义理。

古文易学特别重视《周易》经传的内容与形式。从其解释的形式方面来讲，它不敢像今文易用自己学说来改正六十四卦的本义与顺序，而只为了在解释经传本义时，于解经体例方面上将纳甲说、五行说、四正卦、十二消息及六日七分等的卦气说借用说明卦爻之间的关系。从其解释内容方面来讲，它的目的并不在于

预测人事与自然吉凶祸福，而在于解释经传本义而阐发《周易》所含的人与自然的问题。

二 古文易学的解易特点

《后汉书》提出的古文易学家是郑众、陈元、马融、郑玄及荀爽，其中陈元与郑众只有《后汉书》的列传，没有《易》注。

郑众，字仲师，河南开封人。他以兼通《易》、《诗》闻名于世。父亲郑兴少时学《公羊春秋》，王莽天凤年间从刘歆学《左氏春秋》，后来积极反驳讖纬之术，特好古文学。郑众在古文经学的家风影响下，从父兴学《左氏春秋》，兼通易、诗。

陈元，字长孙，苍梧广信（今梧州）人。父钦学《左氏春秋》，将《左氏春秋》传授王莽。建武初年，他与桓谭、杜林、郑兴等古文经学家一起为当时学者所宗，欲立《左氏春秋》博士，由于范升奏疏《左氏春秋》浮浅而不立。元乃举丘明至贤，亲见孔子的史事，力说《左氏春秋》发扬孔子之圣德。鉴于史迹，无疑他是在古文经学的学风下治费直易的。

马融（79~166），字季长，扶风茂陵（今属陕西）人。他博通经籍，遍注群经，世称“通儒”。教养儒生，常有一千，卢植、郑玄皆其徒弟，注释《论语》、《诗》、《易》、《三礼》、《尚书》、《老子》、《淮南子》等等。在贾逵和许慎的古文经学的基础上^①，取得了重大的成就，使古文经学声势大振，同时构建了古文经学

^① 贾逵（30~101）字景伯，扶风平陵人，父徽从刘歆受《左氏春秋》等专习古文，贾逵悉传父业，专治古学。许慎（58~147）字叔重，汝南召陵人，受到马融的敬重，以五经传说藏否不同，于是撰为《五经异义》。

在形式与内容上的特点。据史籍载，马融《易》注流行于世^①。黄奭在《黄氏逸书考》（《汉学堂经解》）中有一卷《马融易传》，就是将分散在《周易正义》、《周易集解》、《释文》、《汉上易传》等等书里的注释收集起来的。虽然陈元、郑众治费直易，但其《易》注已佚。马融则有《易》注流传于后代，其意义在于它是费直系列的《易》注中出现最早的，起到振兴费直易的作用。现存《易》注共有一百四十四条，就《周易》上下经的注释有一百一十六条，就《易传》的注释有二十八条。其中，以训诂解易的注释最多，有一百二十三条，还有十条取义说、三条取象说、两条爻位说、九条有关卦气消息之说。他的解易大力抛弃今文易的解易观和体例，它的主基调与他的经学学风一样，是以训诂为主的。

马融解易的特点，可以从两个方面来概括。其一是：有关《周易》经文的文字训诂。马融的文字训诂对汉唐易学家产生了影响，无论是象数易学派还是义理易学学派均吸取马融训诂之说。例如郑玄、荀爽、虞翻、宋忠、王肃、刘表、陆绩、姚信、王弼、孔颖达、李鼎祚等等，其中郑玄、荀爽、虞翻、王肃吸取马融之处最多。其二是：以兼用象数、义理解经。首先是以象数解经的例子：他将八卦方位说、五行说、互体说、飞伏说、纳甲说及十二消息说纳入到《易》注中。如就《蛊卦彖》“先甲三日，后甲三日”注，“甲在东方，艮在东北，故云先甲。巽在东南，故曰后甲”。这就是将文王八卦方位与《月令》中的天干方位相

^① 《隋书·经籍志》：“梁又有汉南郡太守马融注《周易》一卷，亡。”《新唐书·艺文志》：“马融《章句》十卷。”《旧唐书·经籍志》：“（《周易》）有十卷，马融章句。”

结合，以震为东纳甲，兑为西纳庚来解易。又就《巽卦·九五》“先庚三日，后庚三日”注，“八卦兑西为金，巽互兑而五在兑上，故言庚。十干戊己土，余八日为万物终始。甲者，始之始。庚者，终之始”，这里“兑西为金”是据八卦方位、五行而言的。“巽互兑而五在兑上”是据互体（九五在九二、九三、六四互体兑卦之上）而言的。就《家人·象》“风自火出，家人”注，“木生火，火以木为家，故曰家人。火生于木，得风而盛，犹夫妇之道相须而成”，这是据五行相生而解释的。就《乾卦·初九》注，“无莫大于龙，故借龙以喻天之阳气也。初九，建子之月”，这是据十二消息而言的^①。值得指出的是，他不只停留在运用五行、纳甲、消息、互体解易，并且用它深入到对卦之义理的阐发。其次以义理解经的例子：就《观卦》“盥困不荐，有孚颙若”注：“王道可观，在于祭祀。祭祀之盛，莫过初盥降神……孚，信。颙，敬也。”这就是强调圣人天子诚信之至，使天下百姓仰观圣人天子如此的诚信，敬信他。这种以诚信解易的体例为汉末魏初义理易学家所继承。就《明夷卦·六五》“箕子之明夷，利贞”注：“箕子，纣之诸父，明于天道、《洪范》之九畴。德可以王，故以当王，知纣之恶，无可奈何。同姓恩深不忍弃去，被发佯狂，以明为暗。故曰‘箕子之明夷’。”他所提的箕子均出自《史记·宋微子世家》，他开以史解易的先河。从上所述可以看出，马融治易，是将今文象数和古文义理熔为一炉，相互补益。从易学由象数向义理的发展方向来看，他以义理解易的观点更有价值，尤其是前述的义理体例被后来的易学家广泛引用。由此可见，义

^① 十二消息卦说有几种，其中有一种是乾坤十二爻代表十二个月。即乾卦初至上六爻分别代表十一月至四月，坤卦初至上六爻分别代表五月至十月。

理学派易学的鼻肇实际上是马融，他是一位承先启后的易学家。

郑玄（127~200），字康成，北海高密（今属山东）人。他是精通今古文的经学家，史书为了将其与郑兴、郑众父子区别，又称为“后郑”。他先师事京兆第五元先，学《京氏易》、《公羊春秋》、《九章算术》、《三统历》等的今文经学，继承孟京的卦气说，并创立了爻体说与爻辰说。然后向东郡张恭祖学《周官》、《礼记》、《左氏春秋》、《韩诗》、《古文尚书》等古文经学。后来通过卢植的介绍在扶风马融的门下治古文经学，马融高仰他的学识，“郑生今去，吾道东矣”（《后汉书·郑玄传》）。郑玄《易》注至唐朝孔颖达撰定《周易正义》以至流行于世，及于南宋时则亡佚。张惠言在唐王应麟、清惠栋辑郑注的基础上加以整理，成《周易郑注》十二卷（《续修四库全书》），比较全面，能看出郑玄解易特点。另外《易纬注》载于近代日本学者安居香山与中村璋八所编辑的《纬书集成》中。

郑玄易也同马融易一样兼通今古经学^①，兼治今文象数易与古文义理易。现存注释共有三百五十条，就《周易》上下经的注释约有二百五十条，就《易传》的注释约有一百条。其中一半是以训诂解易的，以传解易的取义、取象说约有一百条，以爻辰、卦气、纳甲、互体等的今文易学解易方法来解易的有五十条，及以爻位解易约有二十条。从他《易》注的象数与义理比率能看出，它具有兼治今文象数与古易义理的特点。其解易特点大致可从四个方面来概括。

其一是以象数解易。他是今文易学的总结者，将八卦方位

^① 周子同先生将兼治今古经学叫做“通学派”，此派的代表者是汉末的郑玄。（朱维铮编《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社，1983，326页）

说、五行说、互体说、爻位说、爻体说、爻辰说、飞伏说、纳甲说、六日七分、七十二候、十二消息说等的孟京体例全盘纳入《易》注，汉代今文易学所运用的体例均能在《郑玄易注》与《易纬注》里面发现。而且在汉易的骨干体例的基础上，自己独创了爻辰说、卦气说^①。这种今文易学的体例多用于注经中，不像孟京那样将它主要运用于占筮。他吸收《易传》爻位说而产生出有关爻位的体例，即当位、中位、爻应、承乘、据等等，后来荀爽、王弼积极地继承了他的爻位说。

其二是以义理解易。他由师事马融而传以传解易的费直易，重视以义理解易。《郑玄注》将象数与义理结合起来，先以象数解释卦爻辞与卦爻象之间的关系，然后以天地变化之道阐明人事。^② 这是郑玄所新创的解易记述法。例如，他就《夬卦》“夬扬于王庭”注：“夬，决也。阳气浸长，至于五，五尊位也。而阴先之是犹圣人积德说天下，以渐消去小人，至于受命为天子，故谓之夬。扬，越也。五互体乾，乾为君，又居尊位，王庭之象也。阴爻越其上，小人乘君子，罪恶上闻于圣人之朝，故曰夬，扬于王庭。”首先作文字训诂，其次描述阳气生长的卦象，然后以互体、爻位解释，最后把它比喻为人事政治，圣德生长以至消除小人，阐发卦之义理。这是义理易的典型的解释方式、逻辑结构，后来将王弼包括在内的义理易学家也是按照这种解释顺序而

^① 郑玄以前的爻辰说以《京氏易传》、《易纬》为代表，就是以子寅辰牛申戌分配乾卦初九到上九，以未巳卯亥酉分配坤卦初六至上六。郑玄对乾卦六爻的纳支与前代同样，以子寅辰牛申戌分配乾卦初九至上九则，但对坤卦六爻的纳支与前代不同以未酉亥丑卯巳分配坤卦初六到上六。

^② 胡自逢在《周易郑氏学》（台湾文史哲出版社，1990，154页）中说：“郑易今存者十之三四而用犹字以起人事之文，有十七条之多。”

解释卦爻辞。

其三是以史、礼解易。郑玄继承了马融以人道政治之史解易的传统。^① 他就《乾卦·上九》“亢龙有悔”注：“尧之末年，四凶在朝，是以有悔，未大凶也。”这就表示英明之君在鼎盛时期之后，容易怠慢，以此来解释爻辞，告诫君主。他就《否卦九五》“休否。大人吉，其亡其亡、系于苞桑”注：“苞，植也。否世之人，不知圣人有命，咸曰‘其将亡矣，其将亡矣’。而圣乃自系于植桑不亡也。犹纣因文王于羑里之狱，四臣献珍异之物，而终免于难，系于苞桑之谓。”否之时，圣人不像一般人那样叫喊命亡为止，却采取植桑那样的措施，以保存天命，如文王在羑里重整旗鼓而克商兴周。他特别精通《周礼》、《礼记》、《仪礼》等，果然以义理解易突出地表现为以礼解易^②。例如，他就《比卦·九五》“王用三驱，失前禽”以三驱之礼注：“王因天下显习于兵鬼狩焉。驱禽射之，三则已法，军礼也。失前禽者，谓禽在前来者不逆而射之。傍去又不射，唯背走者，顺而射之，不中则已，是皆所以失之。用兵之法亦如之，降者不杀，奔者不禁，背者不杀，加以仁恩养威之道。”

其四是以传解易。郑玄既为费直易的传授者，自然解易侧重《易传》。《易传》里面既有象数之言，又有义理之言，而总体来说，象数只是手段，义理才是本义。郑玄重视《易传》解易的方式与其解易观，特别重视《文言》就元、亨、利、贞四德的解释

① 张惠言《易义别录·马融易序言》：“以人道政治议卦爻，此郑所本于马也。”

② 张惠言《易义别录·马融易序言》：“马于人事杂，郑约之以《周礼》，此郑所以精于马也。”

而将它体现在《易注》中^①。例如，他就《贲卦》“亨”注：“贲，饰也……犹人君以刚柔仁义之道，饰成其德也。刚柔杂，仁义合，然后嘉会礼通，故亨也。”又就《震卦》“亨”注：“震为雷。雷，动物之气也。雷之发声，犹人君出政教，以动国中之人也，故谓之震。人君有善声，教则嘉会之礼通矣。”^②将《文言》的四德与卦象结合，兼顾易之义理和象数，以至达到象义的统一化。

郑玄易学在以象数解易的方面，总结了汉代今文易学所运用的体例；在以义理解易的方面也较为明显地凸出，体现在史、礼、《易传》等注易。这种特点启发了汉末魏初时期的义理易学家。但它的象数部分往往使当代学者将它误解为今文易学，并在这种观点上否定郑玄易学与王弼易学的传承关系。

关于王弼易学师承关系，宋人欧阳修提出“王弼传郑玄”说，“田焦之学废于汉末，费氏独兴，递传至郑康成，而王弼注或用康成之说，是弼即郑本而为主。今行世者惟有王弼《易》，其源出于费氏也。”^③及于近代以皮锡瑞、蒙文通为始，据于王弼继承王肃、王肃反驳郑玄，否定王弼易学继承郑玄易^④。汤用

① 《周易·文言》：“元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事，君子行此四德者，故曰‘乾，元亨利贞’。”

② 《郑玄易注》中共有十三条以四德解易的例。

③ 转引《经义考》卷十。

④ 参照皮锡瑞著《经学研究》中，六、经学中衰时代；蒙文通著《经史抉原》（载于《蒙文通文集》第三卷），巴蜀书社，1995，269页。

彤也展开荆州反郑、王肃反郑之理论^①。舒大刚激烈反对王承郑说^②，举王家学术源自荆州、荆州都反于郑学、郑本与王本在文字上的不一致、王弼易与王肃反于郑玄的例子，以此做为自己论辩的根据，否定王弼易继承郑玄易。但，其证据只是依赖经学史一般看法而缺乏一些易学史的发展规律。从两个方面来讲：

其一，荆州学派反对郑学的说法，这是经学史的普遍看法。实际是指从古文易学的发展观点来看，荆州反对郑玄的一部分依靠今文易学的说法，并不是指反对郑玄的有关古文易学的说法。在荆州学派易学里容易发现吸取郑玄解易观的例子^③。

其二，“王肃反对郑玄”，举《魏书·王肃传》“初肃善贾马之学，而不好郑玄”、《隋书·经籍志》“魏代王肃，推引古学以难其（郑玄）义”而展开王肃易反于郑玄易。众所周知，“王肃反对郑玄”确实是事实，而这种对立是集中于对《三礼》的解释与实际典礼的方面。更激烈的对立则是与王肃政治活动有关系的^④。其对立易学传承方面是不成立的。再说史籍里面并没有发现王肃易反对郑玄易，进而不能发现王弼反对郑玄易。反而多次发现费直—马融—郑玄—荀爽—王肃—王弼的费直古文经学易学发展的

① 汤用彤在《王弼之〈周易〉、〈论语〉新义》（载于《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001，77页）中对后定之学作了定义：“宋忠之学，异于郑君，王肃之术，故讪康成，王粲亦疑难郑之《尚书》，则荆州之士。守故之习薄，创新之意厚，刘表《后定》抹杀旧作。”

② 参照《王弼易学师承辨正》与《‘王弼传郑学’驳义》（舒大刚著，《史学集刊》，2001年第三期）。

③ 详见于第三章。

④ 王肃通过注解《尚书》、《诗》、《论语》、三《礼》、《左氏》论驳郑玄，大约是与朝廷典制、郊祀、宗庙、丧纪等的方面。参照本田成之著《中国经学史》，上海古籍出版社，2001，171~175页；吴雁南等主编《中国经学史》，福建人民出版社，2001，172~175页。

路线。笔者也不敢说“王弼全面继承郑玄易”，因为郑玄易里面有不少的王弼所反对的互体、五行等的今文易学成分，但却无法否定史书所显示的古文经学发展的路线与马融—郑玄—王肃以训诂解易、以义理解易的传承。

荀爽（128~190），字滋明，一名谡，颖川颖阴（今属河南）人。父荀淑博学而不好章句，多次为俗儒所非难，爽也遵从“博学而不好章句”的家学传统，著《礼》、《易传》、《诗传》、《尚书正经》、《春秋条例》，均已亡佚。《易》注早已亡佚，惠栋《汉易学》与张惠言《周易荀氏九家易》辑录佚文。黄奭《汉易堂经解》中辑有《荀爽易言》，补两则之缺。

荀爽认为《周易》是夫妇人伦、王道教化的宝库^①。其解易是在爻位、升降、飞伏、互体、八宫、十二消息、六日七分法等前代象数体例的基础上展开自己的独见的。现存注释约有三百六十条左右，就《周易》上下经注释约有二百六十条，就《易传》注释约有一百条。其中，将阴阳升降包括在内的汉易象数说约有八十来条，以人事为前提的当、应、承、乘、比、据等的爻位说约有一百五十条，还约有一百条取义说，七十条取象说，二十来条训诂。他的解易的方式与郑玄相同，首先以爻位、升降解释卦爻辞的内容，然后阐发其人事方面的意义。将其解经体例概括起来有三个特点：

其一是所谓阴阳升降说。它溯源到以《易传》中的爻位往来说，汉易中最早见于《京氏易传》，这是八宫卦序建立的理论依据，其升降的目的侧重于卜筮与解说阴阳灾异，因此无论是阴爻

^① 《后汉书·荀爽传》：“夫妇人伦之始，王化之端。故文王作易，上经首乾、坤，下经首咸、恒。”

还是阳爻，均可升降。荀爽升降说则侧重于解释经文，受到经的制约，其表现为重视阳升阴降。例如，他就《师卦·九二象》“王三锡命，怀万邦也”注：“王谓二也。三者，阳德成也。德纯道盛，故能上居王位（九五），而行锡命，群阴归之。”又就《师卦·六五象》“长子帅师，以中行也”注：“长子谓九二也，五处中应二，二受任帅师，当上升五。”^①

其二是爻位说。如同东汉易学家均继承《易传》的爻位说，荀爽也是如此。他在郑玄所讲的当、中、应、承乘等爻位说的基础上，详细地将它们分类以运用在解易上。他比其他易学家更重视用《易传》中的爻位说来解释经文，可以说爻位说到荀爽，得到了进一步丰富与繁荣。它后来对王弼爻位说影响很大，王弼《周易注》里发现不少它遵从《荀爽注》的例子^②。如同马融与郑玄兼治象数与义理，荀爽也重视《周易》的象数与义理的两个侧面。从易学史由象数向义理的发展路线来看，他们重视义理的那一点更有价值。

其三是义理解易。他对当时政治社会似乎表现出更大的热情，解易也有着明显的政治倾向，强化身份礼法，树立伦理纪纲，渴求中和之君。东汉社会危机大约由外戚、宦官轮流专权造成，在他看来，要解除危机，就要强化传统礼制的力量，使君臣、夫妇、父子各守其职，各安其位。他就《乾卦·文言》注：“阴阳相和，各得其宜，然后利矣。阴阳正而位当，则可以干举万事。”又就《家人卦·彖》注：“父为五，子为四，兄为三，弟

① 据笔者分析，先解辞后阐意的例子共有一百条左右。这种解易方式在《王弼注》里面容易发现，《周易注》中有两百多条。

② 详见第三章。

为初，夫为五，妇为二也。各得其正，故天下定矣。”他以乾升坤降说解经文时，力说具有中和之德的君主来整顿朝纲。他就《师卦·彖》注：“谓二有中和之德，而据群阴，上居五位，可以王也。”又就《泰卦·九二》注：“二上居五，而行中和也。”这种象数形式与义理内容的混杂可以说明荀爽兼顾象义的治易精神。

第三节 兼治易老与荆州学派

一 两汉兼治易老的传统

两汉时期，儒学作为官方思想占了上风。但在汉初董仲舒的“独尊儒术，罢黜百家”建议之前，在窦太后的支持下，黄老学发展到了鼎盛时期。《史记·外戚世家》说：“窦太后好黄帝、老子言，帝（景帝）及太子、诸窦不得不读《黄帝》、《老子》，尊其术。”汉初黄老学，在安慰因秦之酷政而受苦的老百姓的要求下，主要以清静无为修养生息为主。它确实是赢得了政治思想方面的优势，迎来了文景之治的盛世。其思想方面集成的理论著作，即刘安组织人编纂的《淮南子》。随着中央集权的增强，以董仲舒为代表的儒家经学成为官方的学术，逐渐取代了黄老之学，掌握了俸禄手段、道德规范、时代思想。但此后黄老学成为了非经学批判官方儒家经学的思想武器。至于西汉末叶严遵的《老子指归》、扬雄的《法言》、桓谭的《新论》及东汉王充的《论衡》，均在不同程度上吸取了老子无为的思想，其学术的特点是兼治易老。

严遵（生卒年未详），字君平，西汉末蜀郡人。本姓庄，因避明帝刘庄讳，改庄为严。一生不仕，以卜筮为业，史称他“专精大易，耽于老庄”^①，从中可以发现他非常熟悉《周易》的占筮原则。他著有《老子指归》，以道为主，兼取儒家。他在宇宙生成论方面，发挥了以无为本的生成论观点，同时在政治方面强调礼仪仁爱思想。翻阅《指归》，会发现《周易》的思想结构与《老子》的生成论的融合，他说：“天地生于太和，太和生于虚冥。”（《指归·卷一》）又吸收《乾卦彖传》“大哉乾元，万物资始”的观点而说“确然《大易》，乾乾光耀，万物资始，云蒸雨施，品物流形……。”他求学的特点就是易老结合，由此派生的有生于无的生成论，后来影响了王弼的治学方法与有无本末论。关于严君平《指归》与王弼《老子注》，宋晁说之早已言及过“王弼《老子道德经》二卷，真得老子之学欢，盖严君平指归之流也”（《老子指归序》）。现代道家学者许抗生先生将严遵与王弼的本体论联系而言，“虚无无形，微寡柔弱者，天地之所由兴，而万物之所因生也”（《老子指归》），这段话开了“道者无之称也，无不由也”的王弼有无本体论思想的先河^②。王德有先生指出王弼自然观的主体是本因论，同时兼及演化论，但其本因论的主要骨架在严遵那里都已具备，即王弼所强调的“崇本息末”、“以无为为本”的说法，均能在“反本归极，因其本”（《指归·信言不类》）、“无为之为，万物之根”（《指归·为学日益》）里有所发

① 《汉书·王贡两龚鲍传》。

② 许抗生著《三国两晋玄佛道简论》，齐鲁书社，1991，9页。

现^①。

扬雄摒弃偏狭章句之学，走上兼顾官私之学的道路。他著有《太玄》、《法言》、《方言》等。他说“玄者，幽擒万类而不见形者也”（《玄擒》），将玄作为最高范畴，在概念内涵上主要源自《老子》无形的道，性质作用上源自《易传》的太极。他重视《易》所阐发的与天道、天文有关的说法，说“说天者莫于辨《易》”（《法言·寡见》）。他述玄时，融合《易传》三极之道与道家之玄来说：“夫玄者，天道也，地道也，人道也，兼三道而天名之，君臣父子夫妇之道”（《玄图》）、“天以不见为玄，地以不形为玄，人以心腹为玄。”（《玄告》）他在生成论上融合易老而将太极元气说改为在太极元气之前还有虚空之阶段，说“太易之始，太初之先。冯冯沉沉，奋搏无端”（《檄灵赋》）^②；在人性论上融合易道而使人道与天道相一致，那么人道之终极也应该和玄一致，因而说“天地之所贵曰玄，物之所尊曰人，人之大伦曰治，治之所因曰辟”（《玄文》）。圣人（辟）应该遵循天地人事之规律一玄，说“故质干在乎自然，华藻在乎人事也”（《玄莹》）；在社会思想上也是兼治儒道，《法言》中，自己评论自身的学术成分“老子之言道德，吾有取焉耳，及捶提议，绝灭礼学，吾无取焉耳”（《法言·问道》）。他积极地表明了要吸取老子的道德与儒家仁义礼学，这就是兼治儒道的求学精神。他又在《太玄赋》^③中提过《太玄》兼治易老的思想，“观大《易》之损益兮，

① 《严遵与王充、王弼、郭象之学源流》（载于《道德文化研究》第四辑，上海古籍出版社，1994）。

② 载于《太平御览》卷一。

③ 载于《古文苑》卷四（章樵注，钱熙祚校，上海商务印书馆，1937）。

贤老氏之倚伏”。《大玄》是借《易》的形式，融合《老》与《易》所含的思想。它兼学《老》、《易》给后代荆州学派很深的影响，为荆州学派所重视，适宜于兼治儒道的荆州学派学风，为宋忠新《太玄》作了注释，开了兼治易老的先河^①。

桓谭《新论》全书遗失，不能谈其全貌，不能断言如何兼治儒道思想。但赖清人严可均辑佚所得^②，能窥视其思想趋向。他很推崇扬雄兼治易老的治学精神，在评价扬雄《太玄》中，将扬雄之玄并列于伏羲之易、老子之道、孔子之元^③。甚至赞扬《老子》与《太玄》过于五经，不诡于圣人之文^④。在《新论》中已提倡《太玄经》是老子之学而言：“玄经数百年，其书必传。世咸尊古卑今，贵所闻贱所见也，故轻易之。《老子》，其心玄远而与道合、若遇上好事，必以《太玄》次五经也。”（《新论·闵友》）他还重视庄子的生死观，“论天地间莫明于圣人，庄周等虽虚诞，故当采其善，何云尽弃邪？”（《新论·本选》）他模仿《系辞》句子说明琴之来源，“昔神农氏继必羲而王天下，亦上观法于天，下取法于地，近取者身，远取者物，于是始削桐为琴，绳丝为

① 王葆玟先生在《正始玄学》中，探讨了王弼的学术渊源。王先生除了《易》、《老》两则经典以外，还提出《太玄》，因为《太玄》是基于《易》、《老》而产生的。再说宋忠的《太玄注》偏重发挥“文间义说”（陆绩《述玄》）。即王弼注《易》受《太玄》的影响，当是由于宋忠的作用。这就是从更宏观的角度来讲，传受荆州学派的影响。

② 清代严可均校辑桓谭《新论》的佚文，今载于《全上古三代秦汉三国六朝文》第一册。

③ 《后汉书·张衡》注引《新论》：“扬雄作玄书，以为玄者天也、道也。言圣贤制法作事，皆引天道以为本统，而因附属万类，王政、人事、法度、故伏羲谓之易，老子谓之道，孔子谓之元，扬雄谓之玄。”

④ 《汉书·扬雄传》：“谭曰……昔老聃著虚无之言两篇，薄仁义，非礼学，然后世好之者尚以为过于五经，自汉文景之君及司马迁皆有是言。今扬子之书，文义至深，而论不诡于圣人。若使遭遇于时君，更阅贤知，为所称善，则必度越诸子矣。”

弦，以通神明之德，合天地之和也”（《新论·琴道》）。他继承《易传》天道观与仁政观，展开修德、敬慎、礼法、爱民等的思想，引导王充、张衡等后学儒道融合的治学风尚。王充特别敬佩桓谭求学之风，说“作《新论》，论世间事，辩照然否，虚妄之言，伪饰之辞，莫不证定”（《论衡·超奇》）。

王充不取虚学而取实学，其实学是指反谶纬反神学，主要是易老之天道观。特别是在生成论方面采取《老子》无为天道观，“夫天道自然无为，黄老之家论说天道得其实矣”（《论衡·自然》），但其核心并不在于发扬老子无为自然思想而在于用老庄自然、黄老元气反驳官方的谶纬神学。他批判天人感应时，实际上是用老子与黄老学的元气与无为观来攻击天有意志的神学。他说：“夫天道，自然也，无为。如谴告人，是有为，非自然也。”（《论衡·谴告》）这就是天人之际的新义，即从降命、受命的天人关系的基本模式向天道自然无为的转变。又说：“说易者曰，元气未分，浑沌为一”（《论衡·谈天》），论述物质性的元气为宇宙中最基本的元素。万物的生长收藏，生存竞争等的自然界规律都归于万物自身的内在规律，并不遵循天地之命。因为人是由元气构成的，偶尔产生的，“天地，含气之自然也”（《论衡·谈天》），“天地合气，人偶自生”（《论衡·物势》），不过人具有精神智慧，“人，物也，万物之中有智慧者也。”（《论衡·辨崇》）人是靠本身智慧而生存，并不是受天命而生的。他兼治儒道、易老，形成了天道无为与人道有为的观点，这一点是与《易传》的观点相通的。天道自然无为，万物自生，如《系辞》“天地烟蕴，万物化醇，男女媾精，万物化生”，可人道有为，“人之行，求有为也。人道有为，故行求”（《论衡·说日》），如《乾象》“天行健，君子

以自强不息”。如此，天道与人道之间互有鸿沟。这是兼治儒道、易老时，不可避免的冲突。尤其王充时期是正在酝酿兼治易老的时期，开了兼治易老的先河，是很有价值的。

张衡推崇《太玄》而著《太玄注》。这无疑是他继承《太玄》的兼治儒道的指导思想。把易之太极与道家之道融合起来，提出较为系统的宇宙形成论理论^①，第一阶段是“溟”，是指“太素之前，幽清玄精，寂寞冥默，不可位象”。第二阶段是“庞鸿”，是指“道根既建，自无生有，太素始萌，并气同色，浑沌未分”。第三阶段是“太元”，是指“道干既育，万物成体”（《灵宪》）。除生成论以外，在人生哲学方面还发出超越现实生活方式与其思想境界的言论，“与道逍遥”与“尧舜不能赏，桀纣不能刑，虎豹不能害，剑戟不能伤”（《髑髅赋》）。

这批学者就僵化的经学思维展开了兼治儒道方式的反驳，促使荆州学派摸索其新思潮的萌芽，给汉末魏初名士提供了思想解放的跳板，后来成为玄学派易学的治学精神^②。

二 荆州学派形成

三国时期，社会动荡与政治腐败促使当时思想家全面考察其

^① 太极以前还有一个幽清玄精的阶段的说法影响了《易纬·乾凿度》所说的太易、太初、太始、太素顺序的生成论。

^② 金春峰在《从比较联系中考察立学》（载于《魏今玄学笔谈二》，《文史哲》1985年4期）中认为：魏晋玄学是中国哲学发展链条上的一个环节，从正面说两汉哲学的发展不仅为玄学提供了思想资料，且提供了先行的萌芽状态的理论形式；从反面说，玄学出现正好是经学走到穷途末路而发生的转折，玄学是在批判否定经学的思想模式下产生的，在主要点上正是它的反题。

原因之所在。在政治方面，医治君主与强宗豪门、大姓名士的关系；在学术思想方面，批判儒家经学的神秘神学化；在解经方面，革新两汉繁琐支离的解经方法。因此，三国时期，在政治方面，加强君主集权以至实施名法之治；在学术上为了弥补儒家经学的衰弱融合儒道经典；在解经上着重于古文经学的方法论。三个方面上的革新，大约是前代矛盾的反弹性，依然形成了某种实效，然而像前代一样产生了许多弊端。汉代经学思潮弊病余波犹在，还需要突破汉代经学的局限性而融合汉代与新时代彼此思想之间的矛盾。虽然汉代不少的思想家要兼治儒道、兼治今古经学，而其兼治未至于融合的阶段，仍然存在着儒道思想之间、今古之间的乖戾。其原因在于融合儒道两家哲学系统的时代精神与统一今古经学的解经精神不熟，自然未完全融合。再深进而言，彼此相通的方法论尚未树立。因此，汉代四百年的儒道兼治的传统终于面临着三国时期思想家的根本的、系统的大手术。

荆州学派的学术活动，由于史料匮乏，尚不能全面评述，难以窥其全貌。荆州牧刘表在比中原相对稳定的情况下招揽文士，设立学官，博求儒士，促进学术的发展。其门下宋忠与举他师的李仁、尹默等人撰写了《五经章句》，均有着古文经学的治学倾向^①。汤用彤就荆州学派求学风格作定义：“荆州学风……其精神实反今文末流、破碎之章句。”（《王弼之〈周易〉·〈论语〉新义》）刘表招贤纳士，“遂起立学校，博求儒术，綦母闾、宋忠等撰文《五经》章句，谓之《后定》”（《三国志·刘表传》）。据此说，荆州学派也是重视经学的，他的治学标榜古文经学与兼治易

^① 《魏书·尹默传》：“字思潜，梓潼涪人也，益部多贵今文而不崇章句。默知其不博，乃远游荆州，从司马德操、宋仲子等受古学。”

老的学风。刘表与宋忠等均不仅治古文经学易学，并且擅长于《太玄》^①，但其要点是通过各自的《周易注》来反对繁琐虚伪，追求简略自然的风尚，并且通过运用儒道结合的《太玄》注释来兼容儒道。

荆州学派学术，从经学的发展来看：官方经学由今文经转变为古文经，使古文经第一次合法立于官学，删繁就简，重视义理。荆州儒士的理性与现代科学的理性是不能同日而语的，尽管他们已经摆脱今文经学末流及谶纬之妖妄，但是对命运之谜的困惑，使他们仍然难以彻底跳出以象数思维看待天理人事的局限。从古文易学发展的观点来看，与以前古文易学系列的《易》注相比，宋忠注更力图删除与古筮、阴阳灾异有关的今文易学的解经方法，更注重于以传解易。荆州易学早已开轻视繁琐章句以传解易之路，这就是解经、思维的自有精神的显现。这种自由精神后来影响了王朗、王肃父子、王弼。从兼治易老的兴起来看：荆州学术仍是一个不可忽视的环节。扬雄《太玄》问世，在汉魏之际《太玄》的传播过程中，宋忠是个关键性人物。《太玄》由他才得以广泛流行，《太玄》注本中，宋忠注本为最早，陆绩、虞翻、陆凯、王肃注疏都与宋忠注有着千丝万缕的联系，大都源于宋忠注。

宋忠《太玄注》大体上从阴阳消长的角度解释《太玄》的首次辞。它所讲的阴阳消长并不是汉易预测吉凶祸福的卦气，而是古文易学所谈的阴阳的往来消长变化。《太玄注》里以阴阳解释

① 刘表（荆州牧）、宋忠、李仁、李譔、尹默（游学荆州）等的共同点在于都是关注《周易》与《太玄》的。如此的学风溯源于以易解老的严遵《老子指归》与兼治易老的扬雄《太玄》。

的共有二十六条，其中只有一次谈过阴阳消息之卦^①，此外均是探讨阴阳属性的健顺、升降、清浊等。解释首次辞时，用阴阳消长解释首次之间的内在必然关系，如同古文易学探讨卦爻之间的内在关系。它解《太玄》不止于此，进而以兼治易老的精神来阐发首次所含的意义。有时直接引用《易传》的语言，例如，对驯首的解释：“坤，顺也。”有时阐发兼治易老思想，例如，对《少首》的解释：“澹然，不动也。谓阳上见防闲，于是澹然施意于渊，不复动也。谦然者，言万物见阳气不动，亦谦然自约也。”这里阳气由于被阴制动而不动，其内涵就是“谦然自约”，这意味着施行谦卑之德，自足实况。对《干首次二》的注释：“谓大谏其事在微时。”这类似于王弼对讼卦的解释：“无讼在于谋始，谋始在于作制。”即解决难事的最好办法是拔除争议争讼的头绪。《太玄注》的兼治易老思想，像王弼《周易注》里的玄学思想一样集中于社会政治思想方面。

三 荆州学派易学的解易特点

1. 刘表

刘表(142~208)，字景升，山阳高平（今属山东）人。他有关《易》的著作，《隋志》记载“《周易》五卷”，但早已亡佚，流传下来的较少，清代经学者就其《易》注辑录。由于现存资料较少，难以把握其易学的真面目，但仍能窥见他治易的特点。现在注释共有十八条，就《周易》上下的注释有十七条，就《系

^① 《太玄·交》宋注：“于七分息卦为泰，升阳在三，已出地上也。”

辞》的注释有一条。其中，以训诂注释最多，有十四条，以八卦象、义注释有六条。现将他的解易特点概括为两种：

其一是就经文文字的训诂，多遵从马融、郑玄之说。例如，马融就《坎卦·上六》“系用徽纆”注“徽纆，索也”，刘表从马融而加以解释：“三股为徽，两股为纆，皆索名。”《周易正义》就《屯卦·象》“君子以经纶”说，“刘表、郑玄以纶为论字”。刘表就《损卦·象》“激忿愤欲”，从郑玄解惩为清而“激，清也。愤，止也”。又就《萃卦·六二》“孚乃利用禴”，从郑玄“禴，++ 爻字异义同”而注“++ 爻”。另外几条有关文字训诂注释大约遵从马郑古文易学的解释。

其二是以传解易。他特别重视《象传》所说的八卦之象，据它阐发物象所含有的义理说哲理。他就《谦卦·象》“地中有山，谦”注：“地中有山，以高下下，故曰谦。谦之为道，降己升人。山本地上，今居地中，亦降体之义，故为谦象也。”依据《象传》所说的物象而解释谦虚之道，阐发降下自己抬升他人的人事之谦道，这同于郑玄就《谦卦》“君子有终”的解释^①。这种先本于卦爻象的物象而后阐发卦之义理的方法，就是古文易学典型的解经方法。又就《颐卦·象》“山下有雷，颐”注：“山止于上，雷动于下，颐之象也。”这就是据《象传》以八卦之象义解易的解释，上体艮卦以山为象，以止为义，下体震卦以雷为象，以动为义。

^① 《周易正义·谦卦》：“艮为山，坤为地。山体高，今在地下，其于人道，高能下下，谦之象……谦者，自贬损以下，唯艮之坚固，坤之厚顺，乃能终之，故君子之人有终也。”

2. 宋忠

宋忠 (170~201 左右)^①, 字仲子, 《后汉书》、《三国志》均无传。刘表为荆州牧时, 主持荆州经学。宋忠不仅治古文经学易学, 著《宋忠易注》, 并且兼治儒道, 著《太玄注》, 其要点是通过《易注》来反对严守章句、繁琐虚伪, 追求简略自然的风尚, 并且通过运用儒道结合的《太玄》注释而兼治儒道。其意义在于引导当代学术走向古文经学与兼治儒道。《宋忠易注》大多被《周易集解》引用, 黄奭基于它而辑录几条散在的注文。《宋忠易注》也兼治象数与义理, 既有互体、卦变, 又有以传解易的特点。需要指出的是与前代象数易学家不同, 以爻变解释经文与卦爻象之间的关系是较为罕见的。现存的注释共有四十九条, 据笔者分析, 就《周易》上下经的注释有二十七条, 就《易传》的注释二十二条, 其中以取义解易的注释最多, 有二十条, 以八卦之象解易的注释有九条, 以爻位解易的注释有七条, 以训诂解易的注释有五条, 及以互体卦变解易的注释有四条^②。从义理解易与象数解易的比例来看, 《宋忠易注》确实是一部典型的义理易学的解易书。

他解易的特点, 概括起来有两种。其一是爻位说, 如当位、中位、相位、承、乘、据等等。例如, 他就《巽卦·九二》“巽在床下”注: “二阳在上, 初阴在下, 床之象也。二无应于上, 退而据初, 心在于下, 故曰巽在床下也。”九二与九五同样阳爻不敢相应, 只能往下退撤而占据初六, 因此九二内心, 志向于下

① 宋忠本名宋衷, 为避隋文帝父杨衷讳改。

② 五十条左右的现存注文中, 互体三条, 卦变一条。除此均是以传解易的条例。

初。这是郑玄、荀爽基于易传爻位而阐发的爻位说。但值得注意的是宋忠用“心”字。宋忠将一个卦里的爻视为处于某种情况的人，将爻变看作在人的某种情况下的志向。他注经文时往往用人的心里状态来解释，例如，就《姤卦·初六》注：“初应于四，为二所据，不得从应，故不安矣”。初六该相应于九四，但被九二压上而不能相应，因此心里不安。这种观点影响王弼将卦视为时、将爻视为人的爻位观点。

其二是以义理解易。他大约是先以爻位解经文而后阐发经文的义理，有时直接解释经文之义。例如，就《颐·象》注：“颐者，所由饮食自养也。君子割不正不食，况非其食乎。是故所养必得贤明，自求口实，必得体宜，是谓养正也。”这里，他只说明象传的义理，而不提卦爻之象。他往往以易象解卦爻辞，而解易的宗旨是阐发义理，这是显而易见的。以传解易时，他特别关注于《易传》所说的君臣之间的道理。他就《乾卦·文言》阐释作为三公的九三应当进德修业，修身以治国，又就《坤卦·文言》阐释臣下之道而说“臣子虽有才美，含藏以从其上，不敢有所成名也。地得终天功，臣得终君事，妇得终夫业，故曰而代有终也”。他还就《益卦》注释，提示君主该具备的德行，损己利人的美德，“明君之德必损己而利人，则下尽益也”。马融、郑玄、荀爽为代表的古文易学均重视象数与义理，及于荆州学派，刘表、宋忠减少了以象数解易的体例，进一步探究卦爻所含的义理。

荆州易学，有人说兼通象数与义理，有人说还没脱离今文经易学，还有人则说以古文易学为主。但总的来说，三者的共同之处在于象数与义理并存中义理占上风。易学从繁琐到简略、从具

体到抽象的发展趋势是荆州易学所含的意义。这种解易精神影响了吴魏地区的易学。

第四节 荆州学派的学术交流

一 吴国易学

荆州学派代表着蜀地的学术。吴国的易学思潮不可一概而论，可大体是与魏蜀相去不远的。是在今古文易学界被打破与天人感应的松散的影响下形成的，既有象数成分，又有义理成分。虞翻作为吴国最出名的易学家总结了汉代以来的象数易学，陆绩则在荆州学派的影响下兼治象数与义理。

虞翻（164～232），字仲翔，会稽余姚（今属浙江）人。他因算术高明，为孙氏政权等用，大半生从事于政界军旅。他作为经学大家为《老子》、《论语》、《国语》训注，皆传于世。关于虞氏《易注》，《隋志》、新旧《唐志》记为九卷，但早已亡佚。清代惠栋与张惠言均研究虞翻易学，均取得成就^①。孙堂与黄奭以李鼎祚《周易集解》为基础而辑录佚文。

他作为两汉易学的集大成者，兼治象数与义理，但更精通象数方面。首先，就义理方面来说，运用《易传》以来传统的爻位说、以传解经，但这种体例往往与爻变、飞伏、互体等的象数连在一起解释卦爻。其次，就象数方面来说，飞伏、互体、消息卦

^① 张惠言著《虞翻易言》、《虞翻易侯》、《虞翻易礼》、《虞翻易事》。近代徐芹庭著《虞氏易述解》。

变、易象、逸象等等。它以象数为主的宗旨，就是将六十四卦看成为一个整体，在此基础上，寻求其卦象之间内在必然的有机关系，从而总结前代解易的工具，建立了较为系统的象数理论，其骨干由卦变、爻变组成。

陆绩（187~219），字公纪，吴郡人。博学多识，精通易学。陆绩易学当时名声不如虞翻，但从“义理易学兴起”的观点来看，能发现他兼重义理与象数的易学更有价值。考查他与荆州学派的交流，很有助于理解陆绩易学体系与其背景。《三国志·陆绩传》说：“虽有军事，著述不废，作《浑天图》，注《易》释《玄》，皆传于世。”作《浑天图》，善于历法、算术及自然科学，这只不过是汉代通才善于历法、算术方面的一例罢了，不足为怪，可以说它相当于荆州学派刘表命人纂辑历法、算术的《荆州占》。关于《周易》与《太玄》的著作也是与荆州学派的《易》与《玄》有关的著作相类似的。这说明陆绩吸收荆州学派学风，并在此基础上构建了自己的易学体系。

关于陆绩《易》注，《隋书·经籍志》说：“《周易》十五卷（吴郁林太守陆绩注），《杨子太玄经》十卷（陆绩、宋忠注）。《旧唐书·经籍志上》说：“又《周易》十三卷，陆绩注。”与陆绩《周易》有关的文献早已佚失，而后代学者辑录佚文，《陆绩易解》与《京氏易传注》才得以流传^①。前书载于《四库全书·经部》，后书载于《四库全书·子部术数类》，假若史料明示出两篇著作的先后顺序，那么他思想发展的路线也就清晰可辨，不幸的

^① 其著作虽早已亡佚，宋人姚说之（1059~1129）辑有《京氏易传》吴陆绩注。《四库全书·陆氏易解》抄撮陆德明《释文》，李鼎祚《集解》，兼录《京氏易注》。

是现在已无法考证。但有两条关于著作先后顺序的史料：一是，“陆绩字公纪，吴郡吴人也。父康，汉末为庐江太守……绩容貌雄壮，博学多识，星历算数无不该览，虞翻旧齿名盛，庞统荆州令士，年亦差长，皆与绩友善”（《三国志·陆绩传》）；一是，“庞士元至吴，吴人并友之。而为之目曰：陆子所谓弩马虽精通，能致一人耳。弩牛一日行百里，所致岂一人哉？吴人无以难，全子好声名，似汝南樊子昭”^①。据此可以推断出一条线索：他幼时已懂的星历算术，就是与今文经学学风类似的孟京易学。他与庞统等荆州儒士交流是此后的事，就是在庞统（177~214）为吊丧周瑜（175~210）去吴之时。据有关文献记载，这是陆绩与荆州学派的第一次接触。他先熏习今文经学学风而后接触了荆州派学风，与汉末及魏晋的思想变迁有着共同的步调。鉴于“著作为思想的后果”，我们可以推断，除《京氏易注》外的有关《周易》的注释与《太玄注》^②是在《京氏易注》以后作的。

他的解易观可从两篇著作的不同风格来阐释。其一是《京氏易注》，《京氏易传》是借《周易》六十四卦名、象及辞并按照自己所信仰的宇宙观来再排列而构成的，是适于占筮的。其再排列以构成的基准是纳甲支、八宫、五行、爻变、互体、二十八宿配卦等说。京房使用此说的目的并不在于解经，而是基于占筮来判断阴阳灾异之变。《京氏易注》基本上是遵从了此今文经学易学的观点而作出的解释。其二是《陆绩解易》，它如上述，是辑成

① 《世说新语·品藻》。庞统与诸葛亮是司马徽（德操—荆州学派）给刘备举荐的人物，均游荆州。（此说见于《三国志·庞统一诸葛亮》）

② 司马光《太玄集注》根据汉宋忠、吴陆绩、晋范望、唐王涯等注本校勘与记录。陆绩《注》与《述玄》靠《集注》，仅依靠断片，才得以保存迄今。

佚文的。其中原辑于《京氏易注》的是一半，大约五十条左右。其中除《京氏易传》以外的注释^①的解经体例特点分析起来有四个：

第一是爻位说。它溯源于《易传》的体例，如当、乘、承、应、据及隔，均常见于汉末易学的体例。例如《陆绩解易·家人·九五》说：“五得尊位，据四应二，以天下为家。”“纳”是前代所未见的，后多见于王弼《周易注》里。他在《陆绩解易·困》说：“困卦上下不应，阴阳不交，六三阴，上六亦阴，无配入，九五求阳，阳亦无纳也。”王弼在应爻关系上说纳体例，“能纳刚以礼，用建其正，不忌刚长，而能任之。”（《临卦六五·王弼注》）

第二是以传解经。《陆绩解易》抛弃今文经学易学体例的繁琐性，不拘泥于逸象与立象而直接用《易传》的象与义。例如，《陆绩解易·屯象》说：“水在雷上，如云雷交作，天地草昧，经纶之始，无出于此也。”陆绩抛弃了《九家易·屯象》“今言屯者，十二月雷伏藏地中”的说法而遵循了《象传》的本义，有时，通过《象》背后的卦义而断言。《陆绩解易·履象》“履者，礼也。”据于《履卦·象》“上天下泽履，君子以辩上下，定民志”而断言“礼”。如能说履卦意味着人类的践履与行为，陆绩将履卦的卦义解释为礼的看法是尊崇卦义的。陆绩对履卦的解释，直接用卦义

① 除《京氏易传》以外的注释中只有三条象数体例：一是《旅卦初六注》“艮为小石”，但鉴于《说卦传》“艮为山，为径路，为小石…”并不是属于今文经学易学的而是属于古文经学的以传解经系列的。一是两条爻变有关的注。《陆绩解易·比》“变而得正，故吉”与《陆绩解易·系辞上》“阴阳失位则变，得位则否，故以居阴，阳居阴位则动。”今文经学所说的爻变说是将卦变看为前提的爻变，如京房的世爻变化引起各宫世卦之变。但，这里的爻变不一定是以卦变为前提的，假如要为卦变而设爻变，不管某爻正不正，牵附爻变。它宁愿近于不正的爻位要志向于正并且改正不正的易义。

创新解释卦爻。马融、郑玄、荀爽等陆绩以前的易学家并没作过如此解释。陆绩就坎卦的解释也如此^①，以后也可以在王弼《周易注》里发现。

第三是以政治解经。他在坤卦注里，以阴为臣，以阳为君，重视君臣之本分。人君能当首领而率领臣民，臣民应遵守人君的命令。《京氏易注·坤》说：“阴臣阳君，臣不敢为物之始，阳唱阴和，君命臣终其事也。”这是联结东汉易学《荀爽易注·坤卦六三》“物唱乃和，不敢先有所习，阳之所唱，从而和之，无不利也”与魏晋易学《王弼注·讼卦初六》“凡阳唱而阴和，阴非先唱者也。四召而应，见犯乃讼”的桥梁。他进而肯定了君权委任贤臣而说：“六五委任贤臣，假之位也”（《陆绩解易·鼎六五》）这就六五的“委任贤臣”解释颇见于《王弼注》。

除解经体例以外，值得提出的是阴阳观，这是他易学的独特之处。将《易传》的阴阳观概括起来：一是，天地（乾坤）性质，是万物（六十四卦）演变的根据。二是，刚柔相推而生变化，万物总是在从盈到虚，从盛到衰的不断转化的过程中。这里的阴阳观可以说是以生成为主的阴阳流行。陆绩也言及这一点：就《系辞》“易穷则变，变则通”注：“阴穷则变为阳，阳穷则变为阴，天之道也。”（《陆绩易注》）陆绩又提出另外一个阴阳的性质，即《京氏易注·乾》“阳中阴，阴中阳”，可以说“阴阳对

① 《王弼注·习坎》“坎，险陷之名也。习，谓便习之。刚正在内，有孚者也，阳不外发而在乎内，心亨者也。内亨外暗，内刚外顺，以此行险，行有尚也。”

《陆绩注·习坎》“坎，险陷之名也。处坎之险，不可不习，故曰习坎。使习之习后，可履于险，而不陷没者，不以刚履柔，不能成坎之道也。”

待”，是前所未有的。“阴中阳，阳中阴”影响了宋代阴阳观^①。

总之，虞翻在吴地扮演了今文象数易学的集大成者的角色，相反陆绩在吴地扮演了荆州学派在易学史与思想史中的角色，即兼治象数与义理，同时更重视古文易学的义理倾向。

二 魏国易学

魏国易学确实是荆州学派的后继者。汉末儒生为了避开中原动荡之祸而云集于荆州，振作古文经学与老庄思想，酝酿了新思潮的势头。曹操平定中原后占领荆州，赤壁大战后回到中原，使宋忠、司马德操、王粲等荆州学者回到中原，与魏初名士融合，为魏初思想的担任者，养成后学。从而王肃、王弼均接受其求学的风尚。

王肃（195～256），字子雍，东海（今属山东）人。他十八岁时从宋忠读《太玄》并为之解释，后来为《尚书》、《诗》、《论语》解，又撰订父亲王朗《易传》，均立于学官。他治学，善长于贾、马之学而不好郑氏之学。近代经学者据“不好郑氏之学”这句话而展开郑玄易与王肃易的对立。但据史料载，他们的问题大半是基于政治立场的互相不通而引起的对《尚书》、《三礼》的解释上的争论。即其争论与解易倾向有一定距离，可以说王肃继承了马融、郑玄、荀爽、刘表、宋忠的古文易学传统，更发展了崇尚义理的古文易学。《王肃注》继承了父亲王朗《易传》，注重于古文易学。现存注释约有一百一十条，其中以训诂注释有五十

^① 朱伯崑先生在《易学基础教程》（广州出版社，1993，198～200页）中认为朱熹阴阳观中阴阳对待“阴中有阳，阳中有阴”是阴阳观的一个贡献。

八条，以取义注释有二十七条，以取象注释有十二条，以爻位注释有十一条。他的解易观，有三个特点：

其一是以训诂解易。他颇受马融训诂之学的影响，从中可以发现马一郑一王的训诂传统。例如，他就《无妄》注，同马、郑一样，“妄犹望，谓无所希望也”；就《睽》注，同马、郑一样，以睽音为圭；就《夬》注，马融、郑玄、王肃皆云：“苋陆，商陆也。”还有五条注释马、郑、王均一样。就《系辞》“在天成象，在地成形”沿用了马郑之解释而谓“象”为“日月星”，“形”为“山川群物”。

其二是以象解易。他重视卦、爻的物象而以其解经，例如，他就《噬嗑·九四》注，“四体离阴卦骨之象，骨在乾肉脯之象……君子于味必思其毒，于利必备其难”；就《剥卦·六四》注，“坤以象床，艮以象人，床剥尽以及人身，为败滋深害莫甚焉”。他运用的爻象与卦象并不是《说卦传》所说的象征，却是自己按照卦爻之象而独创的。尽管多次以象解易，其宗旨却是《易传》常说的诚实、敬慎思想。即他解易的方法是先运用卦爻之物象解释经文，后阐发卦爻之义理。他解易的最大特点是彻底反驳今文易学的象数，约一百一十条注释中一条都不能发现与今文易学所说的飞伏、互体、爻变、卦变、消息卦气等相关的体例，只有与《易传》相关的象数体例。

其三是以义理解易。主要是将《易传》与汉易逐句解释带到哲学论坛上。例如就《损卦上九》“弗损益之，无咎贞吉”解释说：“处损之极，损极则益，故曰弗损益之非无咎也。为下所益，故无咎。”他用物极则反的规律解释损卦上九的意义。又就《睽卦彖》“天地睽而其事同也”注释说“高卑虽异，同育万物”，

天地高卑悬殊，虽在位的层面上不同，但它们的共同作用在于同育万物。这是对《易传》天地生产教化万物的作用性的进一步发展^①。这种“位异用同”的观点从天地相睽的卦象得出“君臣之位睽而用同”的卦意。

总评王肃的易学，与马、郑、荀、荆州学派易学相比，今文易学已丧失了立足点，而古文易学则有了进一步的发展，具备了其解经体例的全貌。

^① 他的天还含有无为的概念：“无为而物成是天道也，已成而明之是天道也。”（《孔子家语·大婚解》）

第二章 王弼易学的形成

第一节 玄学派易学的形成

一 社会政治的背景

东汉末期政局紊乱，外戚宦官的擅权与皇权的腐败加深了社会危机，百姓流亡、盗贼并起的状况更促进经济、政治制度的变化^①。东汉到魏晋的社会政治变化，可以从两个方面来概括其特点：一是经济社会构造的变化，即经济基础由小农社会发展到庄园官僚制^②。二是政治制度的变化，即由世族向士族的变化，其中九品中正制起了很大的作用。在这种经济与政治的变化中，汉

① 史书里容易发现当时社会动荡、政治腐败的实况：邓太后崩，安帝始亲朝事。屡次上荐隐逸、直道之士，冯良、周燮、成瑨世之徒，多次上疏，君臣不通，盗贼流亡，民不聊生。（《后汉书·陈忠传》）

② 许抗生、李中华等共著《魏晋玄学史》（广西师范大学出版社，1989，36～40页）、王晓毅著《王弼评传》（南京大学出版社，1996，32～39页）、余敦康著《魏晋玄学史》（北京大学出版社，2004，21页）均特别强调庄园是魏晋玄学产生的时代背景中的重要因素。

末魏初的知识分子认识到各自思想与时代精神的合一与否就是现实社会的存亡与否的问题。因此他们为了将思想脚步合于时代精神，就个人命运与时代要求进行了深入的思考。

关于经济基础的变化：汉代经济属于小农社会，皇帝以下几级官僚、小农的重层所有结构。其中的中间官僚在经济上依靠着国家或君主的俸禄彻底地隶属于皇权。这种经济隶属关系必然影响思想层面，使他们缺乏独立的人格意识、自由意识。到汉末，豪门世族地主阶级的兴起影响了皇权中心的经济体系，终于建立了坞堡经济体系。这种庄园体制迅速发展成为一种新的生产组织，同时催生出一一种新鲜的文化活动组织。贫困的农民为避免繁重劳动，只好委身于显贵的族人，贵族士人依靠小农的劳动力而能保持自身经济特权。士族在庄园体系下，既能确保自给自足的经济特权，又能脱离皇权的思想控制而享受人格的独立性。进而在这种基础上，士人能发挥个性独到的思想，也能自由自在地交流思想。范曄描绘了士人在庄园内享受交谈哲理的景况：“使居有良田广宅，背山临流，沟池环币，竹林周布，场圃筑前，果园树后，与达者数子，论道讲书，俯仰二仪，错综人物……逍遥一世之上，睥睨天地之间。”（《后汉书·仲长统传》）庄园经济与士人自由精神之间有密切关系。

以自给自足为经济形式的庄园与中央政治的动荡局面有一些距离，能保持相对的安逸无害。在外戚与阉宦先后执权的当时社会，纯粹的士人连累于外戚与宦官的激烈争斗之中受到极大的伤害，庄园的豪族明确地看透被戚宦杀死的士人之命。因此士人对外戚与阉宦开始感觉到相对的剥夺感与自身命运的不安，这种剥

夺感与不安感发展成为士阶级对群体的自觉意识^①。虽然士人对社会上身份和命运的自觉意识在与戚宦支配阶层的斗争中显现，其经济基础却是庄园。庄园更使有些士人能避开政局动荡，为他们提供了思想发展的保护。庄园保障了士人人格的独立性，个体独立成为个体独立思维的基础。可以说，戚宦之乱等的政治社会混乱促使魏晋士人更渴求自由精神，依赖庄园的独立性发挥这种精神。《世说新语·栖逸十八》就庄园内景描述：“去郭数十里，立精舍，旁连岭，带长川，芳林列于轩庭，清流激于堂宇。乃问居研讲，希心理味。”《晋书·潘岳传》也描述了其艺术动态：“浮杯乐饮，丝竹骈罗，顿足起舞，抗音高歌，人生安乐，孰知其他。”庄园内的士人追求安分知足的生活情趣，这就是士人独立意识与人性自由的基础，在这种基础上，士人的理想境界扩大到感情上、理性上的自由。

关于政治制度的变化：汉末魏初政权树立的难题是如何镇压黄巾起义与如何打击豪族的割据势力，因此曹魏政权在政治上推行了形名法治，有为君主强行有名有形的法术，“而天下贵刑名”（《晋书·傅玄传》）。在选拔官吏上，颁布了九品中正制，纠合世家大族。东汉末期，中原战乱不休，士人为躲开战乱而处于流动的状态，迁往安全的地方，即人身所在不是他们的贯籍所在。这种情况使由地方官主持的乡举里选难以进行，于是文帝设置了中正，分别对各地方的士人进行品评。但某地方的中正不必居住在该地方，因此被品评者与该地方的中正分散在各地，难以实现对中正品评工作的监督作用，从而作出准确的判断，容易按利害关系

^① 余英时先生在《中国知识阶层史论：古代篇》（联经，2001，206～230）中，将党锢与士人（群体）联系起来说明了士人群体意识的显现。

系来品评地方士人，如西晋的开国元勋卫瑾说，九品中正制“中间渐染，逐计资定品”（《晋书·卫瑾传》）。中央政权通过中正制度要垄断选官的权利，结果是豪门大族把持大权。这就是曹魏政权的南辕北辙。与东汉的世族与豪门的差别在于魏初通过九品中正制，区分了士族与庶族。士族终于得到了法的保障。士族在经济独立权、官职的法律保障下，能享受精神上的自由。

综上所述，由东汉末到曹魏之初，政势急变，社会动荡，民心不安。如此动乱中，汉末士人占有庄园，在自给自足的经济基础上，逐渐加强自身的势力，又凭九品中正制的法律保障而巩固士人阶层命运与现实的权力。在现实的安逸的基础上，摆脱汉代经学的束缚性与繁琐性，拆除这一利禄之路而走上享有感情与理性的人生自由之路。

二 魏初学术的变化

在所谓庄园经济与九品中正官吏选拔制的政治经济背景下，汉末魏初的士人阶层以自觉意思与自有精神为基础，对四百年间一向占有学术思想主流的经学提出了挑战。他们一边继承了古文经学以简替繁的方式，遵从今古文经学转变的思想史的内在规律，一边克服了将今、古包括在内的经学的束缚性，致导两汉经学的衰弱。这意味着四百年思想界主旋律的空洞化。对能代替汉代经学思想而容纳现实社会诸般问题的新思想的摸索，就成为汉末魏初思想家的时代课题。

汉代今文经学作为官学，笃守师说，多专一经。其原因在于立学官、置博士与弟子，实际上却是争利禄之路，争夺正式地

位，一旦不守家法，则同门相与攻击，不专一经而兼治诸经者罕见。古文经学大半作为私学，比较重视家法，多专诸经，像郑玄治十经与马融治十一经。皮锡瑞就西东汉经学的特点，在《经学历史》中评述道：

后汉经学盛于前汉者，有二事。一则前汉多专一经，罕能兼通……一则前汉笃守遗经，罕有撰述。

汉代今古经学虽在文字、思想、解经方式及时间上有差别，但在政治方面，均尊崇儒家经典所含的伦理道德思想，而将它作为仁政与民本政治的指导思想，又在出世出名方面，均被视为唯一的俸禄手段；在思想方面，均是思想家能发挥自己思想的一种借口，或者依赖处。今古经学，对汉代儒士来说，真是“伦理道德的依据”与“思想的依赖处”。但到党锢之后，不论今文经学还是古文经学，均在政治上无前途，不能实现“经学是争利禄之路”的命题，不能为思想的根据。究其原因，可以分为以下几点。

其一是经学外部的原因，就是社会政治的腐败。党锢之后经学有了非堕坏不可的致命弊端。未来开拓者，太学生屡次被宦官与外戚拘禁或者诛杀，为了避开党锢之祸而隐遁深山。这招来了政治思想的空洞化现象。在汉末思想家的眼里，朝政腐败与社会动荡标志着儒家经学思想的现实的惨败。

其二是经学内部的原因，就是经学体系的束博性与繁琐性。伴随着党锢之祸，经学的思想束缚与章句繁琐深化了思想的空洞化现象。经学的严守家、师法，传授章句，各派学说之间难以通

融，阻碍学术的发展，束缚了人们的思想。《汉书·艺文志》就经学的弊端批评说：“故幼童而守一艺，白首而后能言，安其所习，毁所不见，终以自蔽。”如果说，经学失去了独占的政治权力就是经学在政治上的失败，那么经学的束缚性与繁琐性则引起了对自由性与简约性的渴求，这是在思想方面的挫折，同时是思想发展的内部规律，即“物极则反”的盛衰原则。

其三也是经学内部的原因，就是经学思想的谶纬神学化。经学的神学化，也是思想方面的受挫，自董仲舒开始，用阴阳五行、天人感应及符命灾异等解释儒家经典，将哲人孔子神格化，甚至于王莽、光武还使用伪造的符命。由此西汉今文经学的指导思想，至于西汉末年，已演变成为谶纬，迅速发展。后汉时，再受到皇帝的提倡，章明时期达于极盛，谶纬不依靠客观事物的运动原则解释经典，而是依靠主观，随心所欲地伪造经典。今古经学在不同程度上立足于谶纬神学^①，无可避免地要在从今向古的变化中逐渐消失。

经学在政治理论上的失败、学术思想上的受挫，促使自身走上衰弱之路，并且丧失其生命力。既然当时儒生要弥补经学空洞

^① 传统看法将言及谶纬与否作为今古经学形成的原因之一。钱穆先生在《两汉经学今古文平议》十六图谶内学（247～249页）中，据于在《桓谭传》中桓谭上疏论谶的言及：“今诸巧慧小才伎数之人，曾益图书，矫称谶记。陛下宜垂明德，发圣意，屏群小典说，述五经之正义，略雷同之俗语，详通人之雅某。”而言治谶不治谶之界，即为今学、古学之界矣。再次举古学兼谶与今学弃谶之证例而承认其界限可变性。蒙文通在《经史抉源》内学第七（84～87页）中，断言不以是否言谶作为区分今古文学派之标准。笔者支持这种观点，因为：人们常常将郑玄经学称为今古文道通为一体、经学第一统一者、古文经学的先驱者，他就《易纬》作了注释。又将荆州学派看作为魏晋新思潮的母胎，荆州学派有着有关谶纬的书籍《荆州占》。经学也是时代的产物，随着时代而变的。今文与古文不能以是否言谶作为区分，而应理解为从今文向古文的变化中显露出删去迷信与神圣，逐步减少的趋势。

化的思想空白，那就需要有一定条件的思想体系。其新思想的条件当然是能防止政治的腐败，能取代烦琐性与束缚性，以及能抹消神圣迷信，更重要的是要与汉代儒经学的色彩相反。可悲的是，经学内部无法寻找其端头。东汉时期不少的学者要摸索其恰当的答案，通过对经学在政治的上惨败、对思想的束缚与神学谶纬及在章句上的烦琐进行反省，开了经学由烦琐向简略、由神学谶纬向哲理义理变化的先河。桓谭就是真正要排除经学的弊端，“博学多通，遍习五经，皆诂训大义，不为章句。能文章，尤好古学……熹非毁俗儒”（《后汉书·桓谭传》）。桓谭前后的思想家，扬雄、郑兴、尹敏、王充、张衡等等对当代经学都给予了巨大的驳斥。

经学的失势逐步使当时儒士关注重心转向非儒家经学的思想。汉末儒士实际上在思想、学术方面，要找到除儒家以外的另一种思想。结果，今文经学的现实政治、思想及社会文化上无法控制，使非儒经学在社会各个方面上崭露头角，在思想界取得了地位。这就是儒与道、法混含的儒道、儒法思想。严格来说，这是与儒家经学相比较而言，在思想、学术上兼有自由的老庄道家。这种新思潮的生产与发展，无疑也是与当时科学技术的发展相关。天文学的发展逐渐打破了天人感应思想的基础，立论陈说的根据是由谶纬迷信向理智情感的转变。在医学上，针灸与诊脉技术的发现与利用，无疑对伪科学驱邪占筮之术产生了极大的冲击。

魏初时期，这种新思潮终于占据主导地位，起着支配思想的作用，紧紧地以应时能变的灵活性来企图把握时代的脉搏，治疗时代的病弊，这就是玄学。玄学与王朝的关系不像经学思想那样与之结为一体，而是始终存在着一定程度的抗拒。因此，玄学围

绕着如何处理生成与本体、言象与本义、名教与自然的关系问题，不断地分化发展。

三 玄学派易学的诞生

如第一章所述，汉代学术有两个伏流，一为古文易学，二为老庄之学^①，其思想的发展趋势是理性化、哲理化。魏初易学随着这样的变化而形成，依然保留了这两种特点：一是逐渐兼治易老的特点，是在严遵—扬雄—桓谭—王充—张衡—荆州学派等等的发展路线上的儒道融合的过程。儒道融合的这种倾向，对魏初何晏、王弼新思想发生了直接影响。二是古文易兼治象义的特点^②，以费直为鼻肇，经过马融、郑玄，荆州学派代表人物刘表、宋忠都曾注《易》，承袭费氏易，刘表易学可能与宋忠接近，又曾师事王畅，可能都承自费氏。王肃撰定的王朗《易传》在正始六年立于学官（见《魏志·齐王芳纪》），不能排除王弼受费氏学影响的可能性。那么王弼易学在汉末魏初新思想的背景下继承费

① 古文易学是古文经学中的一门。老庄之学作为非儒家学术，有兼治易老的特点，以后将它称之为易老之学。

② 朱伯崑先生在《易学哲学史》（华夏出版社，1995，115页）中提出汉易中已有易老结合的倾向，特别是《乾凿度》所说的“有形始于无”以及郑玄注。显然，这都为王弼易学所吸收，他不重视在内容上的“有形始于无形”，即排斥万物产生于太极元气的生成观点，推崇两汉易中的易老结合的倾向，以至加以改造，将它引向玄学化的道路。

氏学乃是毫无疑问的^①。这种古文易化和易老化的发展趋势均有着反讖纬神学回归人事哲理的意义。

易老化：严遵—扬雄—桓谭—王充—张衡……荆州学派
(宋忠)

古文易：费直—马融—郑玄—荀爽……荆州学派(刘表、宋忠)—王肃

哲理化：扬雄—桓谭—郑兴—王充—张衡—尹敏……荆州学派(刘表、宋忠)—王肃

从兼治易老、兼治象义的发展路程中，可以看出荆州易学派的位置，正是处于三条发展潮流之交汇处。

三国时期儒家经学已失去控制社会的势力，随着社会动荡的深化，兵法家的思想成为统治者所选择的治世之学，三国地区均是如此。三国鼎立以后，随着形势的安定，道家的著作开始引起统治者的关注，及于正始中期，老庄始为政治指导思想，接着名法之学成为魏朝政治思想^②。这引起曹魏政权由强变弱，如同汉初采取老子的清静无为的政策，而开脱秦朝残酷政治与社会动

① 汤用彤先生在《王弼之〈周易〉、〈论语〉新义》(载《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001，76~77页)中认为：汉魏学术大变为玄谈，不若风雨之骤至而渐靡使之然，从经术之变上接今古之学之争。王氏也本祖费氏古文《易》。马氏治《易》又更异于先儒，则《易》本早有变化。而王氏之创新也不过继东汉以来渐展开之自由精神。新义之生源于今古学之争与有荆州之后定。以老庄入易，不论其是否可为诟病，然在汉魏之时，此风已长，王弼用之，并非全为创举也。

② 《晋书·王衍》说：“魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》、《庄》，立论以为：天地万物皆以无为为本，无也者，开物成务，无往不存者也。”何晏作为曹魏政权的首脑在以无为为本的玄学观的基础上推进了一些与司马集团的刑法政治相反的政治。

乱，使经济得以恢复，人民得以生息^①。玄学清谈达到炽烈的程度，正始后期，学术的热点转移到《周易》上。如此正始年间由玄到易的转移，从清谈主题的变化中便能窥视。王弼在正始年间的玄学清谈上，是一个比较活跃的人物。任何事物都有着其形成的来源与发展的规律，王弼治学也是如此。

曹魏正始年间（240～249）在中国思想发展史上是划时代的时期，是由汉代经学思潮向魏晋玄学思潮转变的枢纽和转折点。玄学派易学，王弼易学确实是在汉魏兼治易老与兼治象义的学风上产生的。其解易风格是，在解易方法论上有着以老解经、以传解经的特点^②，在解易思想上有融合仁义礼法与自然无为的特点^③。玄学派易学在这种宗旨上主要表现为基于象数而阐发义理，吸收今古易学里的非占筮性的象数观点以及将它视为解经体例的基础：注重发挥《老子》与《易传》的哲理性，展开本体论、认识论、形名论及自然明教论而力图会通儒道。

① 许抗生先生在《何王玄学管见》（载《魏晋玄学笔谈一》，《文史哲》，1984年3期）中认为：正始年间，思想界从魏初的名法之学转入正始的老学就如同汉初黄老登台一样。他举章太炎先生对老子的评论而主张经济政治势力薄弱的时候，统治者往往宣扬老学。

② 朱伯崑先生提出：“王弼易学的形成是曹魏时期古文经学的发展和老庄玄学兴起相结合的产物。”（《易学哲学史》，华夏出版社，1995，246页）

③ 从玄学形成的性格特征和儒道融合的思想趋势来说，《周易注》可能会比《老子注》具有更重要的意义。尤其是《周易略例》提出的得意忘象的方法，不仅扫荡汉易的象数方法，而且为玄学的认识论奠定了方法论的基础。在第四章要详细讨论。

第二节 王弼生平与家学渊源

一 生平

关于王弼生平的记载，主要见于《三国志·魏书·钟会传》裴松之注与《世说新语》刘孝标注中^①。王弼，字辅嗣，山阳高平人（今山东省金乡县），生于魏文帝黄初七年（226），卒于齐王正始十年（249），仅二十四年的生平。鉴于晋人何劭《王弼传》与陈寿的《三国志·魏书·钟会传》，可将他的一生分为前期与后期。前期当于何劭所称“弼幼而察慧，年十余，好老氏，通辨能言”^②的少年时期，才性聪明机敏，思维有逻辑性，词令伶俐，爱好《老子》。后期当于《钟会传》所言“初，会弱冠，与山阳王弼并知名。弼好论儒道，辞才逸辩，注《易》及《老子》，为尚书郎，年二十余卒”的成人时期，其辩才出类拔萃，兼治儒道。前、后期差别在于好《老子》而论《易》、《老子》。何劭对王弼的评述只是局限于少年时期，陈寿则是就王弼毕生的评价。

由此看来，王弼的思想有一些由治老向兼治易老、儒道的思想转变。王弼的短暂生涯真实地反映了当时学术思想的嬗变。他

① 王弼在世之时，已经声名远播。可陈寿居然没有为之单独立传，就是令人费解的事。这可以说与汉魏学风的繁简之差有关。《三国志》与两汉史相比，算得上简约精炼。他取材时，必定是宁缺毋滥。否则即与当时王弼的政治身份有关：王弼虽获得过低微的补台郎的公职，但毕竟是何晏（曹爽集团）的人，他是属于司氏集团的政敌。陈寿是作为司马王朝的史学家，为了保身而故意忌讳。

② 《三国志·钟会传》裴松之注引何劭《王弼传》。

所处的历史时期，在思想史上是由崇尚儒法兼治而转入儒道兼治的玄风的变迁时期；同时在学术史上是由汉末魏初才性清议向正始玄理清淡的学术方式的变化时期。此变迁和变换的中心势力被称为“名士”，指的是社会的上层知识界或上层贵族官僚青年。通辩能言的王弼，作为少年名士在思想舞台上崭露头角^①。追溯王弼与名士们交谈的史迹，虽是短短的生涯，可是却有他不可磨灭的思想遗迹。

弼父王业，在正始年间（240～249），于中央尚书台任尚书郎，全家定居洛阳。当时，王弼已经开始参加正始玄风，并与当时的名士交往。据史书所载，与王弼交游谈玄的人，大约有何晏（190～249）、裴徽（209～255）、傅嘏（209～255）、刘陶（？～234）和钟会（225～264）等。

正始年间，何晏与曹爽合作建立了一个亲曹反司马氏的政权，何晏先后担任散骑、侍中、吏部尚书^②。何晏等“浮华分子”上台后，掀起了玄风思潮。好《老子》的王弼，在何晏担任主辩的谈座上，大露锋芒而名噪一时。《世说新语·文学篇》有以下两条记载：

何平叔注《老子》始成，诣王辅嗣，见王注精奇，乃神伏曰：“若斯人，可与论天人之际矣！”因以所注为《道德二论》

何晏注《老子》未毕，见王弼自说注《老子》旨。何意

① 《世说新语·文学篇》刘孝标注所引《名士传》将夏侯太初（玄）、何平叔（晏）、王辅嗣（弼）视为正始名士。

② 吏部尚书的职责是向朝廷推举各种官职。

多所短，不复得作声，但应诺诺，遂不复注，因作《道德伦》。

何晏对比他年小三十岁左右的王弼非常赞赏和关爱，特别佩服王弼对《老子》的新释。政坛上甚至于提举王弼担任台郎。

王弼拜访裴徽，与他就“圣人体无”的论辩就是王弼当时在谈玄风上第一次崭露头角的事件。何劭《王弼传》与《世说新语》均记载了其内容。《王弼传》言：

王辅嗣弱冠诣裴徽，徽问曰：“夫无者，诚万物之所资，圣人莫肯致言，而老子申之无已，何邪？”弼曰：“圣人体无，无又不可以训，故言必及有，老庄未免于有，恒训其所不足。”^①

这场辩论是什么时候的事？据史迹考察，发生于正始四年（243）。据《三国志·魏书·管辂传》注引《辂别传》，管辂（209～256）三十六岁时拜会了冀州刺史裴徽，这是正始五年的事。从此可见，裴徽在正始五年已任该职，他任吏部郎之时“与王弼辩论圣人无体”的事和弼父王业使弼见裴徽的事应是在此之前，应早于此。那么王弼与裴徽的辩论时间当在正始四年，王弼当年十七岁。十七岁的王弼已经有着在“无”的境界上融合儒道圣人的思想。正是这一场谈话使他扬名后世。

正始五年，在吏部尚书何晏主持的清谈上王弼又折服了四座

^① 《世说新语·文学第四》注引《王弼别传》：“弼父为尚书郎，裴徽为吏部郎，徽见异之，故问。”

听众。关于这一场清谈的情景《世说新语·文学》有如下记载：

何晏为吏部尚书，有威望，时谈客盈坐。王弼未弱冠，往见之。晏闻弼名，因条向者胜理语弼曰：“此理仆以为极，可得复难不？”弼便作难，一坐人便以为屈。于是弼自为客主数番，皆一坐所不及。

“未弱冠”当是指在正始六年（245）之前，从“晏闻弼名”看，这场面谈可能是他们的初次相会。这场清谈没提过有关《老子》注的言论，由此看，王弼注《老子》是在此清谈之后。“何晏注《老子》未毕，见王弼自说注《老子》旨”的事，王弼与何晏谈论各自的《老子注》，似乎发生在第一次清谈之后。此后，王弼在清谈上十分活跃，又注释了《周易》，撰写了《老子指略》、《周易略例》，经常参加清谈话辩。但三本著作与其活动的具体年代已不可详考。

据何劭《王弼传》载，王弼与钟会、荀融为友。与钟会辩论了圣人有无情等玄理也是在正始六年之前的事。据《三国志·魏书·钟会传》，钟会生于魏文帝黄初六年（225），比王弼年长一岁，坐谋反罪卒于魏陈留王景元五年（264）。《钟会传》说：“会弱冠与山阳王弼并知名。”这是正始五年，钟会二十岁，王弼虚岁十九岁的事，两个人经常进行思想交流。《三国志·魏书·钟会传》注引何劭《王弼传》里的有关圣人有无情的论述：

弼与钟会善，会论议以校练为家，然每服弼之高致。何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之。弼与不

同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也。

还有与荀融争论了易理的史迹，但其时间无法详考。荀融也是王弼的论敌。王弼著了《易注》，荀融非难王弼《大衍义》。王弼应之说：“夫明足以寻极幽微，而不能去自然之性。颜子之量，孔父之所预在。然遇之不能无乐，丧之不能无哀。又常狭斯人，以为未能以情从理者也……”（何劭《王弼传》）王弼与何晏的初会，与钟会、荀融的初谈均是王弼未冠、正始六年（245）以前的事。

王弼思想大大超过了当时参加玄谈的论客的水平，但他的仕途却显得有些坎坷了，正始九年才任尚书郎。据《三国志·魏书·钟会传》注引何劭《王弼传》，黄门侍郎是（五品）当时贵族子弟入仕最为优厚的官职，不仅品位高而且侍从皇帝，传达诏命，比直接处理政事的尚书郎（六品）高一个档次。何晏任吏部尚书主持选官的事，黄门郎职位出现空缺，何晏有意要选拔王弼。然而曹爽手下的人物与舆论认为王弼才质不适合为官，结果最后录用了贾充、裴秀和朱整。大约正始九年，黄门侍郎再次出现空席时，何晏再次要选用王弼，然而爽下的丁谧与何晏争衡，推荐了高邑的王黎，于是曹爽用王黎担任黄门侍郎而以王弼任尚书郎^①。何劭在《王弼传》里通过描写对于仕途困难的情景有关的王弼形迹，指责王弼政务与人际关系的薄弱。《三国志·魏书·钟

^① 参照《王弼评传》（王晓毅著、南京大学出版社，1996）附录二王弼年表。《三国志·魏书·裴潜传》注引《文章叙录》说，裴秀“年二十五岁，迁黄门侍郎，……年四十八，泰始七年薨”。可以推知，裴秀生于黄初五年（224），其二十四岁是为正始九年（248），故王弼任尚书郎亦应在那一年。

会传》注引何劭《王弼传》说：“弼在台既浅，事功亦雅非所长，益不留意焉……然弼为人，浅而不识物情。”^①对仕途的失望发展为对与自己竞争过黄门侍郎的人的仇恨，从小交往的朋友不欢而散^②。他被任命为尚书郎时，接见曹爽，力图在政治上大干一番，发表了关于道的清谈，反而被曹爽认为是不通世事的书呆子。王黎不久病逝，曹又选用了王沈补缺，仍不用王弼。

正始十年元月高平陵政变发生，对王弼大力扶植的何晏被司马氏集团杀死。按惯例，何晏集团辟举的青年名士被免了职。王弼也以公事免职，同年秋病死，当时才二十四岁。王弼死后，晋景王司马师作了哀悼的叹词。《世说新语·文学》刘孝标注引《王弼别传》：

正始中以公事免，其秋遇病疾亡，时年二十四。弼之卒也，晋景王嗟叹之累日，曰：“天丧予！”其为高识悼惜如此。

灵敏的才智、良好的家庭环境及正始之清谈所造成的学术自由风尚，三位一体，造就了王弼广大而精深的思想体系，又开启了他抽象性、逻辑性及哲理性丰富的思辨哲学。而这种浓厚的思辨性，往往在动荡的现实社会中，被看作“不识物情”的书呆子，政治社会的衰弱使他提前划上了人生的句号。

^① 《世说新语·文学》注引《王弼传》：“以弼补台郎，弼事功雅非所长，亦不留意，颇以所长笑人。”

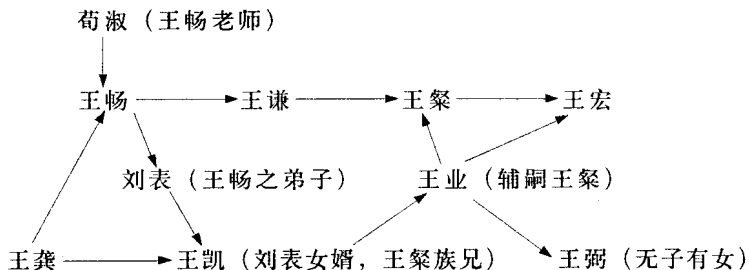
^② 《世说新语·文学》注引《王弼传》：“初与王黎、荀融善，黎夺其门郎，于是恨黎，与融亦不终好。”

二 家学渊源

在《三国志·魏书·钟会传》裴松之注有一些有关王弼家学的资料，注引《博物记》：

初，王粲与族兄凯俱避地荆州。刘表欲以女妻粲，而嫌其形陋而用率，以凯有风貌，乃以妻凯。凯生业，业即刘表外孙也。蔡邕有书近万卷，末年载数车与粲。粲亡后，相国掾魏讽谋反，粲子与焉。既被诛，邕所与书悉入业。业字长绪，位至谒者仆射。子宏，字正宗，司隶校尉。宏，弼之兄也。

这段资料将王弼家谱与荆州学派联结在一起。其实，王弼家学渊源的问题，可从三个方面来探讨。首先，通过溯源王氏家谱来显露其家学渊源。这是今人已详细研究，众所公认的。大概如下：



后汉中末期，山阳王氏成为家族势力^①。王龚由司隶校尉一职调任汝南太守时，起用了陈藩和黄宪，因此地理上毗邻的汝南、颍川郡与山阳王氏结下了千丝万缕的不解之缘。王龚儿子王畅，在汉末清议中与陈藩交流亲密，共为领袖人物。王畅的儿子王谦，很少见于史籍。王谦的儿子王粲则是著名的建安七子之一，是王弼家学中占重要位置的人物。初平元年（190）董卓挟汉献帝迁时，王粲亦随被迫迁徙的人群流落长安，两年后发生李傕、郭汜之乱，王粲与族兄王凯跑到荆州依附刘表。刘表曾经在王畅门下治学^②。刘表将女儿嫁给王凯，生了儿子王业。建安十三年（208）曹操平定荆州后，客居荆州的王山阳氏回到北方，成为曹魏建安名士官员，王粲亦然。建安二十二年（217），王粲逝世后，王粲有两个儿子在建安二十四年（219）连累魏风发动暴乱而被平叛的曹丕谋杀，曹丕很重视与王粲的友谊，命王粲族兄的儿子王业过继到王粲家为养子。“文帝既诛粲儿子，以业嗣粲。”（《三国志·魏书·钟会传》注引《魏氏春秋》）王业就成了王粲爵位继承人，他的长子是王宏，次子是王弼。

以上是从王龚到王弼的山阳王氏族谱。通过梳理他们家族的思想特点与文化风貌，窥见山阳王氏的思想基础。王龚与王畅的思想资料不多。据《三国志·魏书·王粲传》注引张燾《汉记》，王龚与薛勤均由于排斥丧礼法道，遭到了俗德的非难。这表明当

① 《后汉书·王龚传》：“世为豪族。”

② 焦循《周易补疏·叙》：“东汉末以易名家者称荀、刘、马、郑。荀谓慈明爽，刘谓景升表。表之受学于王畅，畅为粲之祖父，与表皆山阳高平人。粲族兄凯为刘表女婿，凯生业，业生二子，长宏，次弼。粲儿子既诛，使业为粲嗣。然则王弼者，刘表之外曾孙。即畅之嗣玄孙业。弼之学盖渊源于刘，根本于畅。宏字正宗，亦撰《易义》。王氏兄弟皆以易名，可知其所受者远矣。”

时士阶层的自然精神，不拘于丧礼法道而充实于自身情感。王粲是“七子之冠冕”（《文心雕龙·才略》），汉末大文豪蔡邕（133～192）^①曾经十分赏识他的才能，将自己收藏的万卷书给他^②。不久，蔡邕被杀，书籍也随之为王粲所有。王粲死后，自然为王业所有，顺理成章地传至王弼，这是王粲给王弼留下的思想财富。王凯是荆州牧刘表的女婿，刘表没有参加北方的战争，而是对外中立，集中内政，重视儒家思想，使荆州成为战乱中的一片绿地，广泛吸纳来自北方的知识人士，成立了荆州官学。荆州官学的规模大到能构成学派，就是荆州学派^③。王粲是其中的骨干分子，王凯与王粲均充分熏习了荆州官学反繁向简与儒道兼融的学风，作为一股家学风尚影响了王弼世家。

其次，通过与当时学派的关系来阐明它的来源。王弼易学与荆州学派的关系载于何劭《王弼传》、焦循《周易补疏》及今人汤用彤《魏晋玄学论稿》等等。焦循说：

弼之学盖渊源于刘（表），而实根本于畅。宏字正宗，亦撰《易义》。王氏兄弟皆以《易》名，可知其所受者远矣。（《周易补疏·叙》）

① 蔡邕是马融的学生，治学能兼治今古之学而不为章句之繁琐。他曾在董卓面前谏免杀海内大儒卢植。蔡邕又带《论衡》入吴，才将其带至北方（见《后汉书·王充传》注引袁山松书）。蔡邕对《论衡》的传播起过积极的作用，当过反讖纬、反神学学派的代言人。董卓以后，王粲由洛阳避乱到长安，深得蔡邕赏识，赠书籍数千与王粲。

② 《三国志·魏书·王粲传》：“曾祖父龚，祖父畅，皆为汉三公……邕曰：‘此王公孙也。有异才，喜不如也。吾家书籍文章，尽当与之。’”

③ 《荆州文学记官志》：“三百有余人。”

如上章所述，汉末三国时期，各地均有官学学派，其中蜀地荆州学派相似于王弼学风。因此，今人谈起王弼思想的渊源，不禁提出他与荆州学派的关系。无论是从兼治易老的立场上看，还是从兼治象义的立场上看，均肯定王弼思想与荆州学派的相关性。概括起来有三种对立的观点：

第一，王弼新思想渊源于荆州学派。汤用彤先生的看法是最有代表性的：“桀、凯以及桀之子与业必均熟闻宋仲子之道，后定之论。则王弼之家学，上溯荆州，出于宋氏。”（《王弼之〈周易〉、〈论语〉新义》）还有清代焦循在《周易补疏·序》中的观点、蒙文通先生在《经史抉源》中的观点、吴承仕先生在《经典释文序录疏证》中的观点、牟宗三先生在《才性与玄理》中的观点、王葆玄先生在《正始玄学》、《王弼评传》中的观点及王晓毅先生在《王弼评传》中的观点。他们均特别强调王弼与荆州学派的继承关系，但细节上有所不同。值得指出的是，王弼与荆州学派之间是否有直接的关系，学术界有两种看法：一是汤用彤先生在《魏晋玄学论稿》中的看法。王弼家学肯定是上溯荆州的，王肃从宋忠直接读《太玄》，王弼易注的有些注释引用王肃的注释。因此，王弼是通过家学而与王肃相关，从而被荆州学派所影响；二是王葆玄先生在《正始玄学》中的看法，王弼家族与宋忠家族魏初患难与共，其密切的程度远胜过王弼与王肃的关系。

第二，王弼新思想，尤其是义理解易方面，直接来源于古文经学易学派王肃，并少有与荆州学派的直接关系。朱伯崑先生的看法是最具代表性的：“王弼易学乃其所处的时代，所谓正始之音的产物，归之于其祖父所处的学术环境，是缺乏说服力的。”（《易学哲学史》第一卷）清代张惠言在《易学十书》中的观点、

牟润孙先生在《论魏晋以来之崇尚谈和及其影响》^①的观点均主张王弼易学直接继承汉末古文易学。

第三，折衷第一与第二的观点。肯定王弼思想上溯荆州学派，此外更强调汉魏之际儒道兼收的思想背景。这是许抗生先生在《三国两晋玄学佛道简论》中的观点。

关于王弼家学与荆州学派的传授关系。虽然以上三个观点有着关系上间接、直接的程度问题，但它们均承认其关系，无大出入。讨论直接的或者间接的问题，也是无法考证的。只提家谱不谈荆州学派与只提荆州学派不谈家谱，均是证据上的谬误，因为家学渊源的史料都是将家谱与荆州学派联系而言的。因此，只选其中之一的确不恰当。笔者认为研究王弼家学，应在古文易学、易老之学的发展路线上承认王弼家学与荆州学派的传授关系，然后再分析他从时代思想背景中吸取什么、舍弃什么问题。

最后，与荀氏家学的关系。荀淑是王弼曾祖王畅的老师。虽然荀氏家学与王弼易学不甚相得，荀融为荀淑之高孙，曾批评过王弼《大衍义》。但荀淑之曾孙，荀粲为学好道，不仅与裴徽、傅嘏等人校练明理。他提出“言不尽意”、“六经为圣人之糠粃”的论点，以文字为无用之物，批评汉代经学拘泥于经典的表面，力图寻找解释原典的新方法。荀爽（荀淑之子）易虽含有汉易占筮系列的论点，但还有据卦之象数而阐发易理的观点。这种义理观点多见于王弼《周易注》里^②，也能在史书发现费氏—马融—郑玄—荀爽等的古文易学发展路线。荀氏家学既有与王弼祖代的师生关系，又有与王弼解易的相通之处。

① 载于《注史斋丛稿》，中华书局，1987，319、322页。

② 详见本书第三、四章。

只承认王弼继承王肃而不承认荆州古文易学传统，或者只承认王弼继承荆州古文易学传统而不承认王弼继承王肃，这两个观点均不够全面。前者由于拘于王弼易学与汉代易学互有鸿沟的成见而忽视古文易学的传授传统，后者由于拘于古文易学的传授传统而轻视王肃清扫象数的贡献。王弼易学是从费直易学起到汉末荆州学风的古文易学、易老之学的发展历史中的精华。

第三节 著作及其先后

一 著作

王弼著作，可以从三个方面来分类，主要是有关《周易》的著作和有关《老子》的著作，还有有关《论语》的著作。其中有关《周易》、《老子》的著作代表了王弼的思想。

首先是有关《周易》的著作。

王弼作《周易注》及《略例》，不注《易传》^①。《四库全书总目》卷一《经部·易类一》说：“《周易注》十卷，浙江巡抚采进本，上下经注及《略例》，魏王弼撰。《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》注，晋韩康伯撰。《隋书·经籍志》以王、韩之书各著录，故《易》益作六卷《略例》作一卷，《系辞》注

^① 关于王弼不注《易传》，学界公认《易传》的思想已溶入在易注里面，不必再解释《易传》。

作三卷。”^① 还有有关《周易》著作就是《大演论》。何劭《王弼传》说“弼注《易》，颍川人难弼《大衍义》”，又《旧唐书·经籍志》著录中有王弼《周易大演论》一卷，这也是难以判断如何之书。关于这个问题，学者们意见纷纷、无法详考。其不同的看法介绍如下：

楼宇烈先生就《周易大演论》书说有三个可能：一是王弼《大衍义》，除韩康伯述所引外尚有佚文；一是包括荀融难王弼《大衍义》在内的；一是《周易略例》。

王葆玟先生认为《大衍义》是指王弼所释的《系辞》“大衍”之义。《周易大衍论》原非书名，而是后人纂集而成的。

王晓毅先生认为《大衍义》一文已佚，并不是《周易略例》。其内容是否定传统的象数理论的。即韩康伯《系辞传》注引一段仅存的文字。

林丽真先生认为《周易大演论》与《大衍义》可能都指同一著作。

值得注意的是近于今文易学的荀融非难富有古文易学色彩的王弼《大衍义》，由此看来，《大衍义》也是与《略例》性质相同的著作。

其次是有关《老子》的著作。

王弼作《老子注》与《老子指归》。关于《老子注》，《释文》、《隋志》均说为王弼《老子注》二卷。《道藏》由于统一改

^① 《略例》的篇幅较《周易注》小。由《明象》、《明爻通变》、《明卦适变通交》、《明象》、《辩位》、《略例下》及《卦略》七篇文章组成，全文约而义丰。它堪称王弼易学体系的纲领性文件，对它的透彻了解，有助于理解混漫无边并宏富复杂的《周易注》。

变《老子》各注，重新分卷，王弼《老子注》也分为四卷。《四库全书总目》卷一百四十六《子部·道家类》说：“《老子》注二卷，兵部侍郎纪昀藏本，魏王弼撰。”王弼《老子注》是一部通行的《老子》注本，文字错误很多，因而经过宋朝晁说之（1089～1129）的整理与近人陶鸿庆在《诸子札记》的《论老子札记》中附有《王弼注勘误》，才有参考价值。关于《老子指归》，《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》中著录《老子指归略》二卷，但也早已亡佚。宋朝张君房（？～1020左右）编辑的《云笈七签》卷一抄有一篇论文《老君指归略例》，而《道藏》中又有《老子微旨例略》一卷，其中包括有《老君指归略例》^①。依近代学者考证看，《老子指归略》、《老君指归略例》、《老子微旨例略》等著作是《老子指略》的异名。

最后是有关《论语》的著作。

《释文叙录》、《隋志·经籍志》均说为王弼《论语释疑》三撰。

《旧唐书·经籍志·甲部记录·论语类》二卷王弼撰。

《新唐书·艺文志·甲部记录·论语类》二卷王弼撰。

这些著作也早已亡佚，部分散见于皇侃（488～545）的《论语义疏》与邢昺（932～1010）的《论语正义》中。

现存著作共有《周易注》、《周易略例》、《老子注》、《老子指归》及《论语释疑辑佚本》五种，均在于近人楼宇烈先生对王弼

^① 经过今人王维诚、严灵峰的考证，认为《老子微旨例略》应是王弼的著作无疑。王维诚之考证，详载《北京大学国学季刊》卷七，三号。严灵峰之考证，见《老子集成初编3·老子微旨例略后叙》（转引林丽真著《王弼》，东大图书公司，1988，16页）

著作的校释中，名为《王弼集校释》^①。

二 著作先后

王弼尽管英年早逝，但在易学史、哲学史上却卓有成就。《周易注》与《老子注》两则著作的先后问题，虽有不少的学者作过有益的考证，迄今为止却还是悬而未决的问题。这个问题从把握王弼的思想轨迹来看，十分重要。王弼一生虽短暂，但其思想却有转变，其思想的转变肯定晚于治学的变化，那么著作的先后肯定晚于思想的先后。因此考证著作先后便是对思想转变的反证。即，就《周易注》与《老子注》的先后问题的考证便是就其易、老思想的转变的反证。关于《周易注》与《老子注》的先后，当代学者公认《周易注》晚于《老子注》。但这只不过是推测而已，从现存史料中找不到明确的答案。只能从名士论坛上的话题与其时间先后、从两本著作的内容互相连贯性、从当时思想转变的三个方面来归纳出其先后问题^②。笔者在第二章第一节已讲过，这里则要就其论点的核心，再添加一个基于思想史转变的例证。

首先，从王弼参加清谈的史迹来看，应是《老子注》在先，《周易注》在后。《王弼传》、《世说新语·文学》里王弼与裴徽的问答，表明此时“未弱冠”的王弼已对《老子》颇有研究。他与

^① 本文征引的王弼言论，全部采自楼宇烈著《王弼集校释》，中华书局，1980。

^② 王葆玟在《正始玄学》（齐鲁书社，1987，163～166页）中还提出《老子注》先《周易注》后的论据；《老子注》八十一章有注文，首尾完整。《周易注》则缺《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》四传注释。原因是由于注《易》晚于解《老》，寿命短促，未及完成。

裴徽问对之后不久，与玄学家傅嘏论辩，但史书没有记载，则不得而知其内容。但据傅嘏好论才性“若言虚胜”（《世说新语·文学》），能推知其论题是有关《老子》的，又《王弼别传》中“通辨能言，为傅嘏所知”的描述，表明傅嘏与王弼的谈论十分相似，互相了解。他与何晏为吏部尚书时的论辩（《世说新语·文学》）究竟如何，各书未载。但据《魏书·管辂传》及注引《管辂别传》，正始九年十二月二十八日何晏“自言不解《易》九事”，管辂为何晏所请，“其论《易》九事，九事皆明”，由此可见，当时何晏对《易》没那么深懂。这间接证明王与何晏辩可能是就《老》、《庄》有关的问题，论《易》的可能性很小。王弼与荀融的论辩是唯一有关易学的交锋，其时间也是无法确定的。但依《王弼传》的叙事次序，其时间应在上述论辩之后。从当时学术热点的嬗变与名士清谈话题的观点来看，先《老》后《易》的说法无法否定。又钟会于正始后期作有《周易无互体论》，荀融“尝难钟会，见无互体，见称于世”（《三国志·魏志·荀融》注引《晋阳秋》）。王弼对互体说也持批判态度，假如王弼《周易注》及《周易略例》早于钟会《周易无互体论》问世，那么荀融就“互体”说的辩护便不会以钟会为靶子。

其次，从王弼《周易注》、《老子注》本身来看，只能是先《老》注后《易》注。《老子注》的思想特点在《周易注》中是随处可见的，因此宋人晁说之评论王弼的《周易注》为“其于《易》多假诸《老子》之旨，而《老子》无资于《易》”^①。《老子注》所说的无为自然思想，《周易注》里体现为“任其自然而物

^① 《直斋书录解题》卷九《道家类》，陈振孙撰，长沙商务印书馆，1937。

自生”（《坤卦》）。又《老子注》“圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞”（《第二章》）与“通常无为而无不为”（《第三十七章》）体现于《临卦》：“不为而成，不行而至矣，不假修营，而功自成。”又《第二十六章注》“重为轻根，静为躁君”思想，显然见于《恒卦》“夫静为躁君，安为动主。故安者，上之所处也，静者，可久之道也。处卦之上居功之极，以此为恒，无施而得也。”此外，“后其身而身先”、“绝司察，潜聪明”及“绝圣智，弃巧利”等《老子注》的思想，均能发现在《周易注》里面。相反，像晁说之评论，《周易注》思想则无见于《老子注》。这几条成为《老子注》先《周易注》后的典型例证。

最后，从思想史的增变来看，应是《老子注》先《周易注》后。东汉末年政治混乱、社会动荡引起当时学者关注兵家、法家的思想，“博览群书，特好兵法，抄集诸家兵法”（《魏志武帝纪》）。三国鼎立后，随着政局安定，道家思想受到学者的重视。魏废帝曹芳正始中期，《老子》的影响日益上升，以它为主的玄学清谈也达到了高峰。及于正始后期，清谈的主题又转移到了《周易》上。管辂与裴徽、何晏等谈论《周易》的清谈正是在这段时期，王弼作为玄学名士不可能不与当时的思想潮流同步。既然王弼随着正始中期的《老子》热而作《老子注》，那么与正始后期的《周易》热同步而作《周易注》也就不足为奇了。

第三章 王弼易学体例及其来源

易学是《周易》诞生以后就《周易》经传进行阐释的研究学科，它有两个组成部分：一是解易观，即《周易》解释的指导思想；二是解易体例，即历代易学者以不同的方式来解易，其解易方式积累起来显示某种系统的原则，故将其简称为体例。这两个部分如同硬币的正反面不能分开存在，均溶入在注经的部分。研究某个易学家应将它们澄清条理化，先分析体例的条目如何，然后再进入对解经观的分析。那么自然可以看出他易学的面貌和在易学史上所占的位置。尤其是研究王弼更应如此。因为他的解易观不能一概而论，其中既有玄学的因素，也有易学本身的因素。如果说前者是创新的，后者便是传统的。如此的两种解易观自然体现于《周易注》中的各种体例里。

王弼易学体例概括起来，有取义说及其创新、取象说及其创新、爻位说及其创新、汉易象数的残存。其两种解易观均溶入在四个方面的体例里面。从王弼易学体例方面来说，除此以外还有一种特点，是对《周易》经传体制的改正。本章考查《周易》经传体制的时代变化，然后分析《周易注》提出的体例中哪个是继

承前代体例，哪个是自己创新的。

第一节 《周易注》体制

一 费直与郑玄对《周易》体制的改变

如前章所说，《周易》古经原是由六十四卦符号、卦辞及爻辞构成的。《易传》是战国时期出现的解经文本，共有七种十篇，汉人称为《十翼》，原皆单行。《周易》是儒家经典，在汉代崇尚经书的背景下，当时学者不敢将经与传混杂记载。因此，东汉以前所见的《周易》本是经与传分离的。《汉书·艺文志》著录“《易经》十二篇”，颜师古注即云：“上、下经及十翼。”孔颖达《正义》详细言及：“十翼者：《上彖》一、《下彖》二、《上象》三、《下象》四、《上系》五、《下系》六、《文言》七、《说卦》八、《序卦》九、《杂卦》十。”可见汉代通行本《周易》在体制上是经传相互独立的，共十二篇不相混合。而王弼的《周易注》在费直与郑玄的经传相合的基础上体现了经传相附的今本《周易》的体制。他的《周易注》除乾卦将《彖》、《象》、《文言》插进于卦、爻辞之后以外，其十六、十三卦，均将《彖传》与《大象》分别附入各卦的卦辞之后，将《小象》分别附入各爻的爻辞之后（坤卦的《文言》，置于该卦之后），而《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》四者，则置于六十四卦的最后。

关于以传附经的体制，有三种看法：其一是始于费直的说法（约前 50～前 10 左右）；其二是始于郑玄的；其三是始于王弼

的。但大多学者公认将《彖》、《象》、《文言》分散附于各卦的卦、爻辞后的《周易》通行本是以费直为鼻祖，再经过郑玄与王弼之后，才逐渐发展而成的。

其一，经传相合始于费直。如上章所说，费直易学以“古文”为主，未立学官，只在民间流行。《汉书·艺文志》说：

刘向以中《古文易经》校施、费、梁丘经，或脱去“无咎”、“悔亡”。唯费氏经与古文同。

费氏易学的主要特点有二：一是以“古文”《易》为本，二是无章句，唯以《十翼》解经。经传相合本之《周易》始于费直易的以传解经。故北宋王尧臣等撰《崇文总目》说：“凡以《彖》、《象》、《文言》杂入卦中者，自费氏始。”从“自费氏始”这句话，能逆推援传连经之根源。因费直易章句亡佚已久，未可详考其章句如何。但不可怀疑的是，即费直以《十翼》解说经旨，传授其学，其门徒和后学必据他易学而述作章句。史籍言及与费直易学有关的记载如下：

《经典释文·序录》：《费氏章句》四卷，残缺。

《隋书·经籍志》：梁又有汉单父长费直注《周易》四卷，亡。

《旧唐书·经籍志》：《费氏周易林》二卷，费直撰。

《新唐书·艺文志》：《费氏周易逆刺占灾异》十二卷，费直又《周易林》二卷。

据《汉书》谓费直“亡章句”而言，上述的诸书均为费氏门弟子或后学所撰。

总之，费直以《彖》、《象》、《系辞》等十篇之言解说《经》上、下。由于证据不足，不能断言其章句如何。但可以说，费直以传解经的解易思想开启了经传相合的《周易》体制的先河。

其二，经传相合始于郑玄。今文易学逐渐流于谶纬和象数，而古文易学则主要是用以传解易的方法来阐发《易经》本义。古文易学尽管没有立于学官，但在东汉时则逐渐流行起来。随着时代思潮的流变，郑玄先学今文经学派易学，而后又随马融习古文经学派易学，其易学既有今文易学的成分，也有古文易学的解易观。《后汉书·儒林列传》说：

建武中，范升传《孟氏易》，以授杨政，而陈元、郑众皆传费氏易，其后马融亦为其传。融授郑玄，玄作《易注》，荀爽又作《易传》，自是费氏兴，而京氏遂衰。

他在今文经学易学的立场上就《易纬》做了解释，又在古文经学易学的立场上对《周易》经传作了解释。他的发扬古文经学的特征，除了以传解经、以史解经及以礼解经的经文解释以外，还有改正《周易》体制的特征。这就是指将《彖传》和《象传》附在各卦经文之下和在诸卦《象》、《彖》之前加上“彖曰”、“象曰”之字。《三国志·魏书·高贵乡公传》是记载郑玄以传附经的史籍：

帝又问曰：“孔子作《彖》、《象》，郑玄虽圣贤不同，其所释经义一也。今《彖》、《象》不与经文相连，而注连之，

何也？”俊对曰：“郑玄合《彖》、《象》于经者，欲使学者寻省易了也。”帝曰：“若郑玄台之，于学诚便，则孔子曷为不合以了学者乎？”俊对曰：“孔子恐其与文王相乱，是以不合，此圣人以不合为谦。”帝曰：“若圣人以不合为谦，则郑玄何独不谦邪？”俊对曰：“古文弘深，圣问奥远，非臣所能详尽”。^①

淳于俊明确地知道经典与圣人的尊严，同时深刻认识到以传解经和以传附经的必要性。郑玄合《彖传》、《象传》于经这一事实，亦即郑玄就前代本《周易》经传重为修订之事。关于郑玄修订本《周易》如何将《彖传》、《象传》记入经中的问题，朱震在《汉上易传从说》上早已言及过：“自康成而后，其本加‘彖曰’、‘象曰’。”今本《周易》中《乾》卦的经传次序是卦文辞—《彖传》—《象传》，与其他六十三卦不同。郑玄所改正《周易》体制，只将《彖传》、《象传》分为六十四组，各附于所释之卦的卦爻辞之后；又于诸卦《彖传》、《象传》文字的增“彖曰”、“象曰”以与卦爻辞相区别。关于郑玄厘定《周易》经传体制，孔颖达在《周易正义·说卦传》里早已言及过：

先儒以孔子《十翼》之次，《乾坤文言》在二《系》之后、《说卦》之前，以《彖》、《象》附上下二经为六卷，则《上系》第七、《下系》第八、《文言》第九、《说卦》第十。

① 《三国志·魏书·高贵乡公传》记载曹髦与《易》博士淳于俊的一节对话。

“先儒”是指郑玄^①。据此而言，其《周易》经传体制的次序是，将《彖传》、《象传》割裂分附六十四卦的卦文辞之后，成为经传六篇，又依次承以《系辞上传》、《系辞下传》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》各一篇，合为十二篇。

总之，郑玄就前代所传的《周易》经传本加以修订，首先改定《周易》经传篇次为十二篇，其次将《彖传》、《象传》分为六十四组，附各卦经文之后，再次在诸卦《彖传》、《象传》前写上“彖曰”、“象曰”字，以与经文区别。郑玄修订的《周易》本，当时必有较大影响，从而促使王弼重加修订《周易》本，而成今本之《周易》。

二 王弼改变《周易》体制及其意义

王弼在沿承费直与郑玄的古文易学的基础上，加以厘定《周易》，既有继承，又有创新。如：将《文言》分附于乾坤二卦之后，将《彖》与《大象》分附于各卦《卦辞》之后，又将《小象》分附于各爻辞之后。再写上“文言曰”、“彖曰”、“象曰”等字就是继承的。再如：《周易注》以卷首第一卦作为卷名，又分别著了解易观《周易略例》与解经《周易注》，均是创新的。将他所改定的主要内容概括起来，有四方面：

其一，郑玄将《十翼》中的《彖传》、《象传》分为六十四组，各附该当卦的卦爻辞后，如今本《乾》卦。王弼则更将《彖传》、《象传》再分割而分附于所释之卦辞爻辞下；而且将《象

^① 惠栋《易汉学》已言及。

传》分为释卦辞之《大象传》与释爻辞之《小象传》，其例如今本《坤》卦以下六十三卦的体式。胡一桂在《易学启蒙翼传》里引朱熹曰：

王弼注本之《乾》卦，盖存郑氏所分之例也；《坤》以下六十三卦，又弼所由分也。

郑玄仅在每卦所附《彖》、《象》文前各写上“彖曰”、“象曰”，而王弼在《坤》卦以下的每卦体例，卦辞后附该《彖传》写上并“彖曰”，其次附《大象传》写上“象曰”，再依初、二、三、四、五、上爻辞后附该爻《小象传》再写上“象曰”。这就是王弼以《彖传》、《象传》附经的《周易》体制。孔颖达在《周易正义·坤六二象》就王弼之所以如此分裂《易传》评论说：

夫子所作《象辞》，元在六爻经辞之后，以自卑退，不敢干乱先圣正经之辞。及至辅嗣之意，以为《象》者本释经文，宜相附近，其义易了，故分爻之《象辞》各附当爻下言之。犹如元凯注《左传》，分经之年与《传》相附。

孔颖达推崇王弼使学易者容易得到易义以传附经的精神并且赞扬其解易观。但也有后代学者像姚说之批评王弼以传附经是损伤圣贤的高尚精神并且伤害经典的尊严。

其二，《文言传》是解说《乾》、《坤》两卦卦爻辞的，其他六十二卦则无。郑玄《周易》本尚未将《文言传》分割，仍以一篇置于《系辞下传》之后。孔颖达就王弼《周易注》体制，在

《周易正义·说卦传》中说：

辅嗣以《文言》分附于《乾》、《坤》二卦，故《说卦》为第九。

据此说，王弼将它一分为二且分附于《乾》、《坤》两卦之卦爻辞、《彖传》、《象传》之后，并各加“文言曰”以表明之。朱震也在《汉上易传丛说》里言及过：“自王弼而后，加‘文言曰’。”如此，郑玄旧本十二篇之次，王弼本将它改作十一篇。孔颖达《周易正义》是依王弼《周易注》体制而作的，其篇次是十一篇^①。这就是王弼的《文言传》篇次体例之改定。

其三，王弼《周易注》将六十四卦上下经分为六卷。每卷开头“乾传第一”、“泰传第二”、“噬嗑传第三”、“咸传第四”、“夬传第五”、“丰传第六”，以卷首第一卦之名作为卷名。《四库全书提要·周易注》说：“盖因《毛氏诗传》之体例。”这意味着《周易注》体制是模仿《诗经毛氏传》的，各卷所取第一首诗的诗名

① 关于约传卷数，张善文在《象数与义理》（辽宁教育出版社，1997，157～159页）中有较为详细考证。简约介绍如下：陆德明《经典释文序录》因郑玄本“十一卷”注称“《录》一卷”，则正文只九卷，《隋书·经籍志》即作“九卷”；盖上下经篇为六卷，《系辞传》上下自为两卷，《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》四篇合为一卷（上引《崇文总目》录郑《易》残卷即以此四篇为一卷），故总数九卷。然《释文序录》又引《七录》云郑本“十二卷”，当以郑氏十二篇之次为十二卷。王弼注本，《隋书·经籍志》著录“十卷”，其中王注六十四卦上下经六卷，韩康伯注《系辞传》以下三卷（按，《系辞》以下王不注，《南齐书·陆澄传》说“弼于经中已举《系辞》，故不复别注”，后世相承以同原伯注续之），又王弼撰《周易略例》一卷，则总数虽十卷，正文亦止九卷。唐陆德明著《周易音义》（《经典释文》第一种）、孔颖达著《周易正义》，即据王弼九卷之例。故就卷数而言，王《易》大体承郑《易》之旧计卷，但王以《文言传》纳入上经《乾》、《坤》所属卷中，故王之卷经传篇数言与郑有异。

为卷名。鉴于郑玄《易注》早已佚失而无法考证其上下经如何分卷，并据《四库全书提要·周易注》那段话而言，王弼《周易注》卷名不能说是基于郑玄《易注》而重为厘订的，反而认为是基于《诗经毛氏传》卷名形式而标立卷名的。即，王弼《周易注》卷名是与前代《易注》体制无关的，这是它本身的独到之处。

其四，王弼作《周易注》和《周易略例》，前者偏重于解释经义，后者偏重于解易观与解易方法论。由于与汉代崇经时间的距离不远，崇经残存使他自然地认识到经典的本意不该被侵害，因而分为著解经和解经观。王弼改正《周易》体制，引起了后代学者指责他为“变乱古制”^①。但《周易略例》阐发对卦、爻、彖、象的自身观点，《周易注》综合前代易学的体例而阐发一些独到的体例。如此的解经和解经观分离著作影响了后代。例如朱景在解经层次上著了《本义》，又在解易观的层次上著了《易学启蒙》。

总而言之，王弼在上述四个方面，对西汉费直、东汉郑玄所传的《周易》体制进行了继承和创新。以传合经的体制，其实是继承了费直以传解经的传统。自郑玄而始，但直到王弼就《周易》经传体例进行改制创新，才能完成今本《周易》体制。这里值得注意的是《周易》体制与解易观有密切相关。以传附经的《周易》体制，随着以传解经的义理易学的发展，体现了其改制

^① 宋代不少学者对费直、郑玄、王弼以来《周易》以传附经的《周易》体制颇为不满，指摘为“变乱古制”。如王洙、邵雍、吕大防、晁说之、吴仁杰、吕祖谦等人均有“古《周易》”考订本，而以大防《周易古经》、说之《录古周易》，祖谦《古易》三种影响较大。朱彝尊在《经义考》引胡一佳的看法说：“古《易》之乱，肇自费直，继以郑玄，而成于王弼；古《易》之复，始自元丰汲郡吕微仲（大防），蒿山晁以道（说之）继之，最后东莱先生（祖谦）又为之更定，实与微仲暗合。”

程度。王弼继承费直与郑玄的易学，为《易经》体制带来最适当、最合理的义理易学的学风。

第二节 取义说及其创新

王弼继承古文经学派易学而构建了魏晋义理易学。如同第一章所述，古文经学派易学溯源于费氏易，它的特征是以《易传》文意解经，注重卦爻之义理。义理易学是对象数易学而言的，仔细而言是《周易》所揭示的人事哲理，能包括《易传》解易的指导思想与对此的后代易学思想。义理解易，随着时代思想而变化，易学史上大约有以传解易、以儒家思想（历史、礼法、道德等等）解易及以老子思想（无为、虚静、自然等等）解易的方式。

郑玄虽然继承今文经学派易学创造出完整的象数易说，同时还师事马融而传以十翼解易的费氏易，开了荀爽、刘表、宋忠、王肃等一连的古文易学深层化的路线，终于启迪了王弼义理派易学的兴起。王弼解易观，在东汉末年古文经学派易学家的著作里面能找到其线索。马融、郑玄、荀爽、宋忠等兼治象数与义理的易学，一边体现今文易学的象数，如爻辰说、卦变说、爻象说等，一边显示古文易学的义理，及师事古文大师或接受古文影响而传以以传解经的古文易。他们的解易特点是探讨卦爻之义在论象之后，多归于人事问题。

王弼易学，从总的倾向来看，与汉代古文易学差别不大。可从象数来讲，他发展了有关《易传》的象数说，总结了以爻变为

主的象数说，并对泛滥于汉易的互体、卦变、五行等说进行了严厉的批判。从义理来讲，他认为卦总有其主旨，以其主旨为宗旨来表达道德价值和社会人生理想等的《周易》义理。因而解易时，先根据卦爻象而解释卦爻辞，再次用其主旨来阐释卦爻所含的人事之理，如同古文易学先分析卦爻象以后再阐发其义理。他的取义说，一方面继承从《易传》到汉末古文易学的取义说，一方面基于卦爻辞、象、意三者关系而阐发取义说的逻辑上的妥当性。

— 继承取义说

1. 以阴阳之象、意解易

王弼阴阳之象与意，大体上能在由《易传》阴阳观到两汉三国易学阴阳观的转变中，发现其渊源。但它只是继承了前代的阴阳观而已，并没有独到的说法。首先，将《周易注》里面有关阴阳之象与意的说法进行分类。

表一1

阴	小者	小人	女	贱	臣	虚
阳	大者	君子	男	贵	君	实

《剥卦六四·王弼注》：至四，剥道漫长……小人遂盛
.....

《剥卦象·郑玄注》：五阴一阳，小人极盛，君子不可有所之，故不利有攸往也。

《姤象·王弼注》：施之于人，即女遇男也。一女而遇五男，为壮至甚，故不可取也。

《姤卦象·郑玄注》：遯（姤）遇也，一阴承五阳，一女当五男，苟相遇耳，非礼之正，故谓之遯。

《屯卦初九·王弼注》：阳贵而阴贱也。

《屯卦初九·荀爽注》：阳贵而阴贱。

《泰卦六四象·宋忠注》：阴虚阳实，坤今居上，故言失实也。

《鼎卦初九·王弼注》：凡阳为实而阴为虚。鼎之为物，下实而上虚……

郑玄将阴阳分别解释为小人与君子、女与男，荀爽认为阳为贵、阴为贱，宋忠认为阳为实、阴为虚，王弼也接受他们的解释。从此看出，王弼深受《易传》及汉代易学家的阳尊阴卑思想的影响。

将《易传》所说的阴阳观概括起来，阳尊阴卑，进退升降，对立统一，相互转化。汉易的阴阳观在《易传》阴阳观的基础上添加了阴阳两气的物质概念和阴阳清浊的性情概念。王弼则只吸收阳尊阴卑和进退升降，而较为忽视阴阳对立统一、相互转化等生成变化规则，毋宁说是有意地抛弃了阴阳对立统一、相互转化的生成变化规则。其原因可从两个方面来考查。

其一是关于他的玄学观。他肯定了阴阳的对立统一，说“阴阳者相来之物也”（《略例下》）。其实，他的阴阳观的焦点不在于统一性，而在于对立性。“阳昌阴和”是他的代表性的阴阳观，是基于前代易学的以阳为君、为君子、为尊，以阴为臣、为小

人、为卑（贱）而发挥阳的主动性与阴的被动性的阳主阴从的观念而提出的。并在此观点上提出了“阳唱阴和观”。

《坤六三·王弼注》：不为事始，须唱乃应，待命乃发，含美而可正者也。

《坤六三·荀爽注》：物唱乃和，不敢先有所习，阳之所唱，从而和之，无不利也。

荀爽解释六三作为阴爻，必须待阳之所命而从之，才无所不利。王弼也与他同样解释阴爻六三待阳爻之命而发应。王弼的“阳唱阴和观”的意义在于阴爻不可先发，必须待阳爻之命而动，他说：“夫阳为物长而阴皆顺阳”（《旅卦·王弼注》）。汉易所说的阳阴观是在宇宙生成观点上的阴阳对立统一，因此“阳昌阴和观”也在阴阳的对立统一的基础上展开的。但王弼的阳昌阴和观仅仅含有阳先阴后的主从观，却并不包含宇宙万物生成变化的原则。他只采取在《易传》与汉易的阴阳观中的阴阳运动的对立属性，阐发其主从关系。《周易注》里面依然没有在宇宙生成论方面的阴阳对立统一观点。

《易传》与汉易的阳尊阴卑，在卦爻象上，是指爻位尊卑与阴阳二爻之尊卑；在人事哲理上，是指君臣父子之人伦与社会秩序，“阴之从阳，女之顺天，本天地之义也”（《京房易注·泰卦》）。它们的进退升降是像《系辞传》所谓的“变化者，进退之象也”似的，在卦爻象上，是指卦之变化与爻之变化；在人事哲理上，是指变动不居的社会与自然现象。《易传》与汉易将阴阳对立统一与相互转化作为在万物变化上或者在阴阳变易上的原动

力、原则。《系辞传》将它简称为“一阴一阳之谓道”，据朱伯崑先生对这句话的解释，这句话意味着以阴阳对立说明六十四卦的形成与事物变化的法则，将其原则或者法则就是阴阳的对立与转化^①。即阳以阴为变化之准，阴以阳为变化之准。这种观点与王弼老学抵触，在王弼老学观里，较为忽视从道到万物的生成与变化，甚至认为自然与社会应当效法无为自然而不可妄动。因为从道到万物的生成与变化并不是依赖阴阳之道的，而是依赖永远不变的无本体才能形成。本体是万物能依靠它而存在并变化的永远不变的东西，人间社会与自然界均是根据其本体而运动变化，不可妄动的。对立与转化是变动不居的人事与自然的内规，其与老学所说的万物内规或者万物的内秩序相比，互有鸿沟。老学的万物的内规是以无为为本，以有为末的内规。对深懂老学的王弼来说，一旦肯定了阴阳对立转化为万物生成变化之原动力，王弼老学里的无本体就站不住脚了。只能认定在保存无本体的力量的界内肯定阴阳的属性。因此，王弼仅仅肯定阴阳对立的属性，不能同时肯定阴阳对立统一与相互转化。

其二是王弼反对汉代今文经学派的学风。阴阳的对立与转化，在卦爻象上体现了爻变与卦变，这是无人异议的。汉代今文经学派特别重视宇宙的生成变化，尤以该派易学家京房为代表，特别重视阴阳的对立与转化。而阴阳的对立与转化从爻变的观点来看，能被看作为飞伏、卦变的理论基础。在《京氏易传》上中下三篇中，四十次以上言及过阴阳的对立统一与相互转化。例如：

^① 参照《易学哲学史》（朱伯崑著，华夏出版社，1995，79～99页）。

《坤》：阴中有阳，气积万象。

《巽》：阳中积阴，而巽顺……阴气起阳，阳顺于阴，阴阳和柔。

《乾》：阳极而阴生，八卦例诸。

《井》：阴阳代位，至极而反。

《离》：阳为阴主，阳伏于阴也。

王弼在解易思想方面，并没有关注宇宙的形成变化，因此忽视了其内在规律“阴阳对立于转化”；在卦爻象方面，积极反对汉易所重视的象数系列的体例而“互体不足，遂及卦变，变爻不足，推致五行”（《明象》）。汉易所讲究的卦变、爻变、飞伏等等的象数体例基本上是阴阳对立转化在卦爻上的显现。王弼一旦摒弃了汉易以阴阳的对立与转化为主的卦变与爻变，那么自然就减少了以阴阳的对立与转化为主的体例。

2. 以八卦之象、意解易

《易传》将八卦视为由太极向万物演变过程中的一个阶段，万物的吉凶也是由八卦来决定的。《系辞传》说：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶。”《彖》与《象》以八卦的象征与意义作为解经文。《说卦传》基于《彖》、《象》、《系辞传》而专门阐发了八卦的象征物与意义。《说卦传》说：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。八卦相错，虽往者顺，知来者逆。”对八卦的重视可以在汉代今文经学派易学中发现，京房解易时，多运用八卦之象、意，又以《易传》的八卦为“八宫卦”而创造占筮用的六十四卦的排列次序。

京房以后，郑玄、荀爽、宋忠均重视八卦之象、意，较为多用八卦之象与意解释《周易》经传。王弼也积极吸收了这种体例，将它分为八卦之象与八卦之义来讨论。

其一，关于八卦之象，王弼基本上吸收了《说卦传》所说的八卦象征物，运用于对象、象、爻辞的解释。据笔者分析，他注释四十八个《大象》辞，其中有十七个用八卦之象来注释。注释五十八个《彖传》辞，其中有二十五个也用八卦之象来注释。

《噬嗑象传·王弼注》：刚柔分动，不溷^①乃明。雷电并合，不乱乃章，皆利用狱之义。

《噬嗑象传·宋忠注》：雷动而威，电动而明，二者合而其道彰也，用刑之道，威明相兼。

若威而不明，恐致刑滥，明而无威，不能伏物，故须雷电并合而噬嗑备。

宋忠基于《说卦传》“雷以动之……日以烜之”而说，先将噬嗑卦分为上下体而将上体离卦视为明亮的闪电并将下体震卦视为震动的雷声，再将两体所含的权威与其明理之义结合而阐释噬嗑之道。王弼基本上与他同样解释噬嗑卦之象与其意义，加以断言噬嗑卦的刑狱之义。王弼就归妹卦解释时，也吸取《说卦传》“震……为长子……兑……为少女”八卦之象而说：“妹者，少女之称也。兑为少阴，震为长阳，少阴而承长阳，说以动，嫁妹之象也。”王弼将归妹卦象视为欢喜以举动之卦义之象征，下体少阴

^① “溷”是混杂之意。《说文解字》：“溷，乱也，一曰水浊儿。”（见《王弼集校释》）

兑卦（少女）奉承上体震卦（长男）而欢喜以举动之象，从中得出嫁妹之义。

《离卦九三·王弼注》：处下离之终，明在将没，故曰昃之离也。

《离卦九三·荀爽注》：初为日出，二为日中，三为日昃，以喻君道衰也。

《说卦传》说：“离也者，明也。”荀爽以《说卦传》的说法来解释离卦九三，离卦所象征的明亮的太阳从初九上升到九三是表示从日出到日没的过程，用它隐喻君子阳刚之道就要衰落。王弼重复了荀爽的解释。

《咸卦彖·王弼注》：故女虽应男之物，必下之而后取女乃吉也。

《咸卦彖·王肃注》：山泽以气通，男女以礼感，男而下女，初婚之所以为礼也。

王肃以《咸卦彖传》“男下女……取女吉也”的说法来解释成卦上体为少女下体为少男，阐释咸卦的婚礼之道。王弼也基本上一样。王弼虽然排斥汉易所说的飞伏、互体、半象等的取象说，却积极地吸取八卦象征的取象说。值得注意的是，王弼与前代的取象说相比，它运用的范围减小，以至仅限于八卦之象而抛弃其它卦象。同时他提出八卦之象征时，往往与八卦之义联结而阐发卦义、时义。这一点虽然早已发现于汉末易学，但从阐发卦义的程

度上看，王弼更积极一些。这就意味着取义说会扩大其运用范围。

其二，关于八卦之义，王弼基本上采取《说卦传》“乾健也，坤顺也，震动也，巽入也，坎陷也，离丽也，艮止也，兑说也”的说法。在对每卦《象传》作了解释时，王弼往往依赖《彖传》以上下两体八卦之义为主的解释来阐释卦义。据笔者分析，《周易注》以二体解卦义的用例，共有三十九例^①。

《晋卦彖》：晋进也。明出地上，顺而丽乎大明，柔进而上行。

《晋卦彖·王弼注》：顺以著明，臣之道也，柔进而上行，物所与也。

《彖传》以八卦之象与义解释，晋卦上体离卦为明，下体坤卦为顺，王弼则先吸取《传》解释，来阐释臣下的顺从之道、以八卦之意解易这是《易传》取义说的特点，也是具代表性的以传解易的方法。在汉易当中容易发现取八卦之义解易的传统。王弼《周易注》在八卦之义方面，颇为模仿前代解易。

《萃卦彖》：萃，聚也，顺以说，刚中而应……顺天命也。

《萃卦彖·郑玄注》：萃，聚也，坤为顺，兑为说，臣下

^① 八卦基本上以八卦之义解释。还有屯、蒙、小畜、履、同人、大有、随、蛊、噬嗑、贲、剥、无妄、大畜、大过、大壮、晋、明夷、解、夬、萃、升、困、鼎、渐、归妹、丰、旅、节、中孚、小过卦也以八卦之义解释。

以顺道承事，其君说德居士待之……

《萃卦彖·王弼注》：顺说而以刚为主，主刚而履中，履中以应，故得聚也……顺以说而不损刚，顺天命者也。

《彖传》以八卦之象与义解释，萃卦上体兑卦为喜悦，下体坤卦为顺从，然后以中位与应位来阐释顺天命之德。郑玄也以坤为顺，以兑为悦，阐释臣下之顺德与君主之悦德的呼应。王弼是与《彖传》和郑玄同样注重于以八卦之义解释来阐发喜悦顺从天地之理。尤其是在对中孚卦的解释里，可明显地看出它吸取前代以八卦之义解易的传统。

《中孚卦彖》：柔在内而刚得中，说而巽，孚乃化邦也。

《中孚卦彖·郑玄注》：两阴在内，亦以五以中和之气候之两阴，犹民于君在上矣。

《中孚卦彖·王肃注》：三四在内，二五得中，兑说而巽顺，故孚也。

《中孚卦彖·王弼注》：刚得中则直而正，柔在内则静而顺。说而以巽，则乖争不作。

《彖传》以上体巽之顺从与下体兑之欢悦来解释中孚卦，郑玄与王肃吸收《彖传》取义的观点，加以补充对“柔内”、“刚中”的解释。王弼在《彖传》、郑玄及王肃的解释的基础上，阐释了中孚卦“乖争不作”的卦义。他明显地表明以八卦之义解易的方法，“或有遗失爻而举二体者，卦体不由乎爻也”（《明象》）。这句话的意思是说，有些卦的意义不在于某一主爻，而是可根据该

卦上下二体的意义来断定该卦之意义，这上下二体是均由八卦构成的。他以二体解卦时，总是先采用《象传》以八卦之象解卦的说法，然后阐释八卦之象所含的卦义。

二 创新取义说

1. 以卦名取卦义

王弼对六十四卦与其卦爻辞的解释基本上继承了《易传》与汉易的阴阳、八卦之义的取义说。他的《周易注》一个明显的特点就是对各卦之义的定义，定义方式采用《彖传》对各卦作注释的观点。如同《系辞》就《彖传》作评论而言，“知者观其彖辞，则思过半矣”。《彖传》实际上经常断定一卦之义。例如，就《需卦》解释：“需，须也。”王弼继承《彖传》的这种解经观点而认为观其彖辞，则思过半矣，因为“彖者，何也。统论一卦之体，明其所由之主者也”（《明彖》）。即彖辞包含着复杂多端的卦爻辞中的核心意义。彖辞实际上将“约以存博”的原则实现在解经中，他推崇《彖传》的解易方式而言：“约以存博，简以济众，其唯彖乎。”（《明彖》）这是“少者为多所贵”^①的玄学观反映在体例上。如果读易者能够以“约以存博”的原则观察《彖》辞，就可以看透卦爻辞背后的卦义，即“故观彖以斯，义可见矣”。（《明彖》）《彖传》的“约以存博”原则往往显示出以卦名得到卦义的方式，例如，就大壮卦解释“大者壮也”。《易传》以卦名得到卦义的传统能在汉易中发现，尤其是在马融、宋忠、王肃等的

^① “少者为多所贵”的玄学取义说在语言表达形式上来源于汉易。在本节卦主说部分将详讨。

注释里面^①。但他们在理论体系上并没谈论过这种体例的含义，还是停留在与其他取义说混淆在一起的地步。

王弼则从这一点提出另外一个取义说，就是“以卦名取卦义”说。他在《周易略例》中说：

《明象》：故举卦之名，义有主矣。

《明卦适变通爻》：故名其卦，则吉凶从其类……寻名以观其吉凶。

王弼注六十四卦，均替每一卦的卦名下了定义。如，就小过卦的解释，“过于小事而通者”（《小过卦象注》），就既济卦的解释：“既济者，皆济为义者也”（《既济卦象注》），就家人卦的解释：“各自修一家之道，不能知家外他人之事”……凡此之例可说不胜枚举。这种体例有其思想来源，即从他老学的“名生于形”与他易学“言生于象”、“象生于意”中派生出来。有名的事物必须有名符其实的形状，语言的概念必须有涵义，卦爻辞、象、义也不例外，卦名一定反映卦象与其背后的卦义，从而能以卦名取卦义。

2. 象生于义

古文易兼治象数与义理的传统，给探求事物根源的王弼提出了一道难题：象数与义理当中哪个是根源性的呢？或卦爻辞、

^① 《蛊卦·马融注》：“蛊为造事之端，故举初而明事始也。”

《观卦·马融注》：“国之大事，唯祀与戎。王道可现在于祭祀，祭祀之盛莫过初盥降神。”

《革卦·宋忠注》：“人性习常，不说改易，及变之后，乐其所成，故即日不孚，已日乃孚矣，故曰已日乃孚也。已竟也。”

象、意当中哪一个是更有根源性、根本性的呢？他将象数视为义理的具体显现，从而不可抛弃易之象数，每当解释卦爻辞时，先解释卦爻象而后阐发其中的义理。他确实是重视易之象，他甚至说易就是象，“夫易者，象也”。而却更重视易象背后的根源性的东西——易义，《乾卦文言注》说：

象之所生，生于义也。有斯义，然后明之以其物，故以龙叙乾，以马明坤，随其事义而取象焉。

作易者有着某些意义，借助某卦爻之象而表达其意义，卦爻之象当然是派生于卦爻之义。作易者用龙的刚健性表达乾卦之义，又用马的柔顺性表达坤卦之义。作易者的取象法是很简约的，随卦之意义而取物象。可汉代今文易胶着于卦象而牵强附会地去释卦，执著于卦爻象，反而将象所含的内容或本质丢掉了。王弼为了破除这种误读易的弊端，即为了不拘泥于卦爻象征物而要抓住象征背后的意义，提出一个崭新的象生于义的观点，进一步吸取当时流行的言意之辨而阐发卦爻辞、象、义三者的关系^①。

他认为卦象只是作易者在创作时的一种表示义理的手段与工具，卦辞只是用来说明卦象的。因此读易者“寻言以观象”、“寻象以观意”，如果像汉代今文易只停留在存象的阶段，就会忘掉卦爻之义，而陷入支离繁琐的象里。王弼为了防止这种弊端，进一步提出，“忘象以求其意”的方法。读易者只要了解象后之意，作为意之现象的象就可以而且应该忘记。例如，噬嗑卦象是上离

^① 第四章第二节将详讨。

下震，上坎象征电，下震象征雷。就卦象而言，雷电相合行空，威严厉害，事物丝毫不乱，便是刑狱之利。依王弼看，噬嗑卦以雷电之象表达治狱之义，不必过分拘执雷电之象：

噬，啮也，嗑，合也。凡物之不亲，由有间也，物之不
齐，由有过也。有间与过，啮而和之，所以通也。刑克以
通，狱之利也。（《噬嗑卦注》）

噬嗑的意义在于矫正人与人之间疏远与不正常的关系，以刑狱使之亲密无间，从而达到政治清明，上下通畅。

王弼创立了这种追溯卦爻之意义的方法，树立了取义说的理论根据，很大程度上发展了自《易传》以来的取义说。

3. 其一不用

太极是《周易》经传的最高范畴，历代易学家通过解释《系辞》“大衍之数”而提出各自独到的太极观。汉易颇为偏重于将象数、元气结合起来解释太极。下面看一下汉易与王弼对大衍之数的解释：

京房云：五十者，谓十日十二辰二十八宿也。凡五十其一不用者，天之生气也，将欲以虚来实，故用四十九焉。

马季长（融）云：易有太极，谓北辰也。太极生两仪，两仪生日月，日月生四时，四时生五行，五行生十二月，十二月生二十四气，北辰居位不动，其余四十九转运而用也。

荀爽云：卦各有六爻，六八四十八，加乾坤二用，凡有五十，乾初九潜力勿用，故用四十九也。

郑康成云：天地之数五十有五，以五行通气，凡五行减五，大衍又减一，故四十九也。

姚信、董遇云：天地之数五十有五，其六以家六画之数，故减之而用四十九也。^①

汉易诸家解释“其一不用”，京房以天之生气为太极，马融以北极星为太极，郑玄以元气为太极，都是与汉易卦气说联系在一起的。在太极概念变迁史上马郑之间有着明显可分的差别。马融反映当时生成论的思维水平而以太极作为具体星体的北极；郑玄则从太极概念中删除具体性而将它看作未分之元气，他综合《老子》之一、《易传》之无为无思寂然不动、《庄子》之太初、《淮南子》之太昭而就《乾凿度》“太易”注：“此明太易之时，虚豁寂寞不可以视听寻。《系辞》曰易无体，此之谓也。”又就《系辞》“易有太极”注：“极中之道，淳和未分之气也。”^②荀爽与姚信则将大衍之数与六十四卦演变联系起来解释，这是与前代相比从象数向义理的转变过程。尽管如此，他们都认为太极是与元气有关的客观存在或其象征，过于拘执数术，都无法超出具体的形象之外。

王弼寻象后之理的取义倾向，的确一扫汉易象数的太极。他说：

演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不

① 除郑玄注释（见于《郑玄易注》）以外，均见于《周易正义》孔疏。

② 郑玄太极现除此以外，还有就《乾凿度》“易始于太极”注“气象未分之时，天地之所始也”，又就“太初，气之始也”注“元气之所本”。

用也。不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有，故常于有物之极，而必明其所由之宗也。（《系辞传》韩康伯注）

他的太极就是“不用而用以之通，非数而数以之成”，演算过程的四十九是象征万事万物的，置之不用的一是象征万事万物的存在根据。这种太极是正如《老子注》说“物之所以生，功之所以成，皆有所由”的“无”^①，“数之始而物之极也”的“一”^②。王弼从义理的角度将“不用之一”看作世界本原之“无”，彻底地否定了汉易象数的物质性太极观。可是他过分强调太极之“一”的本源之义，“不用之一”是将丢掉万物、噬法演变的作用性，变为离开万物存在、噬法演变而孤立存在的东西。这一点是当时荀融与顾荣等人指责、批评的焦点^③。

这里值得注意的是近代学者们就“其一不用”的争论。汤用彤在《王弼大衍略释》中就韩康伯《系辞注》引王弼大衍义说而言这段话是对体用一源的说法：“四十有九”为数，“不用之一”则非数。太极为万用之体而非一物，故超绝象数，而“一”本非数，万物本其所以通，本其所以成，因与太极同体，而非名为独立实体也。又说王弼大衍义说的特点在于体用一如，这就是与汉代大衍义的最大差别。但笔者认为这种看法是有待商榷的，至少可从两个方面被否定；

① 《老子注》五十一章。

② 《老子注》三十九章。

③ 正始时期荀融著《难王弼“大衍义”》，西晋后期顾荣批评王弼太极的性质。（见于《晋书·记瞻传》）

其一，“其一不用”的“一”与四十九不能成立体用如一的关系。朱伯崑先生在《易学哲学史》中提过其论理不妥当之处，就是“一”是筮卦演变中被放在算柜的角落，总不参与其中变化，与四十九有所乖离，所以不能说一多体用合一。许抗生先生对王弼大衍之说基本上也反对汤用彤的看法。他在《三国两晋玄佛道简论》中将它与一多有无关系联系起来，认为在多样性的物质现象背后还有一个主宰世界统一的“无”或“一”，可是王弼的统一性的“一”脱离了多样性而存在。许抗生先生指责王弼易学中有一多乖离的体用不一的弱点^①。笔者支持两位大家的看法。

其二，“其一不用”的“一”并不能等于在筮法、宇宙演变上的太极。王弼的“一”就是太极，是任何实体与作用都不存在的虚空的概念，不能等于太极、两仪、四象、八卦、万物的变化上总有实体性与作用性的物质概念。有的学者讲有无与一多等同，它们之间显然有层次上的差别。有无是在本体与现象，存在根源与存在上的概念。一多则是在实有层次上的概念^②。《周易注》所说的一寡是在社会政治方面上的君主，或在噬卦演变方面上的主爻，均是具体事物的概念，不能与无本体概念等同。依王弼说，“一”有时是无，是在本体界的显现体，正如将无作为一

① 许先生说王弼“其一不用”的一多关系是一多之间有虚构的统一性。详细而言，无本体与实有之间有凭空的统一性更为恰当。因为“一多”没有层次上的差距而“有无”则本有本体与实有的层次上的差距。大衍之说里的“一”，与其说与无有关，不如说与有有关，王弼将它平空臆测为本体之无。（《三国两晋玄佛道简论》，齐鲁书社，1991，40~43页）

② 王晓毅先生所谓本末方法，就是将一切出物划分为本与末或一与众两个对立统一的层次，简称“本末”与“一众”。两者名异实同。本指根干，根干只有一条，也就是一；末指枝叶，枝叶繁多，也可称为众。当然，“本末”与“一众”的含义有微小差异。当强调本质与现象关系时，往往用本末；当研究主要矛盾与非主要矛盾时，往往用“一众”。（《王弼评传》，南京大学出版社，1996，228页）

的《老子注》观点。“一”有时又是有，是在实有界的尊严者，正如将一爻、君主作为一的《周易注》观点。即《老子注》与《周易注》之间相有鸿沟。

总之，“其一不用”之“一”，在《系辞注》文脉上是虚无本体之“一”，不需要任何具体性与作用性的尊严之“一”。这种“一”在层次上、内涵上，抵触于《周易注》里面的君主、主要之一。这是王弼兼治易老不够完善之处。

第三节 爻位说及其创新

一 辩爻与辩位

易学史一般认为今文易学是注重以象解经的，古文经学则是注重以义解经的。但无论是今文易学还是古文易学，均穿凿于六十四卦卦、三百八十四爻爻之间的内在关系而展开爻位说。王弼虽然要抛弃汉易当中的互体、八宫卦、纳甲等，却颇为穿凿有关爻象与爻位的象数说，解释经文时总是先谈象数后论义理的，不至于否定其内在的逻辑关系。更严格地说，他也只不过在卦卦、爻爻之间应有内在关系的前提下，解释经传文句，抓住从中的义理^①。包括两汉易学家、魏晋及宋代的所有的易学家均先将它看作前提而后作对《周易》经文的解释。这里值得注意的是，不能依靠就卦卦、爻爻之间应有的内在关系的承认与否而判为象数学

^① 宋代易学也未尝摆脱对卦、爻的这种观念。到近代古史辩派才开始怀疑卦卦、爻爻之间的内在关系。

派或者义理学派，也不能依靠谈论象数与否而分为两派。因为如此观点始见于《易传》，后来易学家，无论任何学派，都在不同程度上受了《易传》的影响。所以，有些有关爻位的体例也始见于《易传》。例如，“当位”、“中位”、“应位”、“承乘”等等。

“爻”是指每个六十四卦里的六个爻，其特性在于变化性。《系辞传上》说：“爻者，言乎变者也。”又说：“情伪相感而利害生。”王弼继此而在《明爻通变》中说：

夫爻者，何也，言乎变者也。变者何也，情伪之所为也。^①

“位”是指各爻所处的卦内位置。其属性在于贵贱高下的固定性。《系辞爻上》说：“卑高以陈，贵贱位矣。”王弼继它而在《辩位》中言：

“夫位者，列贵贱之地……位有尊卑，爻有阴阳。”

其作用性则在于实情（实际）与虚伪（志向）所形成的错综、复杂、矛盾等没有固定的动态。爻位的相错关系在一卦之内显现出爻位体例，王弼在《明卦适变通爻》中言：

^① 情伪两次出现在《系辞传》里，一是本文引用句，一是“设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利”。孔颖达注疏：“情谓情实，伪谓虚伪。”扬雄《玄摛》：“离乎情者，必著乎伪。离乎伪者，必著乎情。情伪相荡，而君子小人之道较然见矣。”现代学者们遵从孔的解释，情即实情，伪即虚伪，这两个对立方面所形成的复杂的实际情况就是“情伪所为”的动态。（参照余敦康著《魏晋玄学史》，北京大学出版社，2004，149～150页）

夫应者，同志之象也，位者，爻所处之象也。承乘者，逆顺之象也，远近者，险易之象也。内外者，出处之象也，初上者，终始之象也。是故，虽远而可以动者，得其应也，虽险而可以处者，得其时也。弱而不惧于敌者，得所据也；忧而不惧于乱者，得所附也；柔而不忧于断者，得所御也。虽后而敢为之先者，应其始也；物竞而独安静者，要其终也。故观变动者，存乎应；察安危者，存乎位；辩逆顺者，存乎承乘；明出处者，存乎内外。

这就说明爻位及其体例。根据爻的相应、当位、承乘、远近、内外、初上而观其变动、察其安危、辨其逆顺、明其出处。

那么爻位是指阴阳属性的爻处于尊由高下的位置，爻位说就是爻爻之间相互关系的体例用语。爻位说必然反映解易思想，王弼在以人间社会的理论道德为主的解易观的立场上，显然体现其爻位说的特点，在《周易注·乾卦文言传》中说：“以爻为人，以位为时。”王弼在《随卦》所含的随时应变的基础上^①，将爻为变与卦为时联系起来而阐发了爻所适应时变的性质，在《明卦适变通爻》说：“爻者，适时之变者也。”并且他认为其变化的主体为人。将这两条就爻和位的言论联系起来，爻位就表示着人们随着时代的变化而适应其变化，是将爻位说落实到人事道德之说。“爻为人”、“位为时”是王弼爻位说的基本定理，既是复杂多端

^① 《随卦·彖》：“曰随，刚来而下，柔动而说，随。大亨，贞，无咎，而天下随时。随之时义大矣哉。”

的爻位说体例的思想根据，又是一种解易方法论。他在这定理上，吸取了《系辞传》所说的爻和卦的观点，又阐发了两个独到的观点。

其一，前代易学者认为爻位应有固定的社会身份和等级，因而以一卦六爻由下向上的次序看封建社会的爵位或者身份。汉代孟喜最早提出爵位说^①，京房较为全面地论述六爻爵位说。《京氏易传》说：

《乾》居世……九三三公为应。……《姤》元士居世……九四诸侯为应。……《遁》大夫居世……上九宗庙为应。……《观》诸侯临世……反应元士。……《剥》大了治世……反应大夫。

据此，初爻为元士，二爻为大夫，三爻为三公，四爻为诸侯，五爻为天子，上爻为宗庙。这种爻位观点就是爵位说，被今文易学派包括在内的两汉易学家所取用。

王弼虽然承认每爻均有尊卑的次序，但否定六爻的固定身份或者爵位。他只肯定五爻尊贵之位，并没有说“五爻为天子”式的六爻爵位说。《周易注·乾九五》说：

夫位以德兴，德以位叙，以至德而处盛位，万物之睹，不亦宜乎！

^① 《讼卦六三·孟氏章句》：“易爻位，三为三公，二为卿大夫，曰食旧德，谓食父禄也。”

这就是说，除非其位（职位或者爵位）具备与其位相配的德行，才能保存其职位或者爵位。将职位与道德品质看作相互补充的关系，《周易注·乾九二》进一步说：“德施周普，居中不偏，虽非君位，君之德也。”即人君之德不是从人君之职位派生出来的，而是与职位无关，无尊贵之位的人也能通过修养道德来得到。这就是否定两汉易学所说的爻位—爵位—品德的固定关系。

其二，前代易学认为位的阴阳是由最下数组成，奇为阳，偶为阴，即位的阴阳性质是根据数之奇偶来决定的。但王弼从两个方面来否定这个观点。一是：王弼认为尊卑性质属于位，阴阳属于爻。《辩位》：

位有尊卑，爻有阴阳，尊者，阳之所处，卑者，阴之所履也。故以尊为阳位，卑为阴位。去初上而论位分，则三五各在一卦之上，亦何得不谓之阳位。二四各在一卦之下，亦何得不谓之阴位？

他基于阳之性质往上和阴之性质往下的阴阳观而以位的上下来判为阳位和阴位。例如，二四为阴位，三五为阳位。

一是：王弼据于《象传》和《系辞传》无言及初上位得失位之文而主张初上无阴阳定位。《辩位》说：

初上者，体之终始，事之先后也，放位无常分，事无常所，非可以阴阳定也。尊卑有常序，终始无常主。故《系辞》但论四爻功位之通例，而不及初上之定位也。然事不可无终始，卦不可无六爻。初上虽无阴阳本位，是终始之地也。

如果以上为阴位，则《需·象六上》不能说“不当位”；又如果以上为阳位，则《乾·文言上九》不能说“贵而无位”。初上表示一卦的始终和事的先后，即初为始和先，上为终和后。荀爽就《乾·文言》解释“在上故贵，失位故无位”。又就《需·象》解释：“上降居三，虽不当位，承阳有实，故终吉，无大失佚。”鉴于荀爽的这种解释是汉易一般的观点，王弼确实是抛弃初上有阴阳之位观点而开创了初上无位的辩位说。

二 爻 变

爻变说是将每卦六爻均有内在运动的原则作为前提而成立的，今文易学和古文易学均将它看作重要的体例。但不同的易学家均有着自己独特的爻变原则和不同的解易倾向，提出不同的爻变体例。甚至一个易学家的体例里面也有不同的爻变说。各种各样的爻变大约能分为两种说法。一是：今文易学所常说的作为卦变基础的爻变。例如，十二消息卦里，阳爻和阴爻所消长的爻变^①，又八宫卦说的世爻变化^②。二是：爻象的变化运动，常用于对一个卦内爻爻之间的往来关系进行解释，多见于古文易学解释文辞的方面，来源于《系辞传》“刚柔相推而生变化”的爻变观点。

如上所述，王弼认为诸爻的变化是为了适应时况而变化运动

① 十二消息卦说是基于阴阳之气的进退消长而提出的。《新唐书》卷二十七上僧一行《卦议》说：“十二月卦出十《孟氏章句》，其说易本于易而后以人事明之。”此说确实是以卦气为主的，但不能否定爻变是此说的根据。坤卦的初爻的变化（爻变）能表示阳气恢复的向“复”变化（卦变）。

② 八宫卦是基于一世至五世及游魂和归魂的世爻变化而产生的。

的。其变化并不是无条件的，而是有内在规律的变化，其规律会成为王弼所说的卦爻意义之一。《周易注》有着许多种爻变说，本稿将在下面的论述中将它和前代的爻变说进行比较，分析它们之间有怎样的传承发展关系。

1. 当位

当位说始于《易传》。《彖传》、《大象传》、《小象传》、《文言传》、《说卦传》均言及过当位说，尤其是《小象传》解说爻辞，颇为论及当位说，共有二十九条。《易传》的当位说是指一卦六爻中的初三五为阳位，其中的二四上为阴位，阳爻居阳位或阴爻居阴位是当位，《易传》称之为“得位”、“正位”、“位正”、“位当”、“未失当”。相反阳爻居阴位或阴爻居阳位则不当位，《易传》称之为“失位”、“不当位”、“未当位”、“非其位”。举例如下：

《否·九五象》：大人之吉，位正当也。

《噬嗑·彖》：柔得中而上行，虽不当位，利用狱也。

《易传》的当位说对后代易学家的影响很深，无论是今文易学还是古文易学，均一律重视沿用它。在《彖传》、郑玄、荀爽、王弼对《家人》卦的解释上，能明显看出当位说的继承关系。尤其王弼《周易注》颇为运用当位体例，从三百六十四爻中以初上无位的原则来减去一百二十八爻是二百五十六爻，在对二百五十六爻辞的解释中运用了一百四十次的当位说。

《家人·彖》：家人，女正位乎内，男正位乎外。

《家人六二·郑玄注》：二为阴爻，得正于内。五阳爻也，得正于外。

《家人六二·荀爽注》：六二处和得正，得正有应，有应有实，阴道之至美者也。

《家人六二·王弼注》：居内处中，履得其位，以阴应阳，尽妇人之正义。

《彖传》解释家人卦象，以阴爻为女，以阳爻为男，女（六二）是在内卦以阴爻居于阴位而为当位，男（九五）在外卦以阳爻居于阳位而为当位。郑玄将《彖传》所说的男女解释为六二和九五。荀爽在《易传》和郑玄所说的六二、九五当位的基础上，表明六二和九五的对应关系，最后阐发了阴道之至美。王弼在荀爽所说的“得正有应”上添加了中位说。但王弼和前代易学家的当位说有些区别。王弼以前的当位说的适用范围是一卦六爻的六个位，而王弼的则是除初上两位的由二位到五位的四个位。当不当位不能保证每卦每爻辞的吉凶，某爻虽是当位，爻辞为凶，相反某爻则虽是不当位，爻辞为吉。王弼明确地认识到当不当位与吉凶之间的矛盾关系，为了解决当不当位和吉凶的不一致而提出了谦位说。

谦位说是指阳爻居阴位，这虽是不当位，但从“爻为人”、“位为时”的观点来看，是尊贵的人自己谦下以居卑下之地，即尊贵的人具备谦虚品德自处卑贱之地，因而不会遇到不当位的凶兆。王弼在解释《履卦》时，不遵从《彖传》以中位、当位说解易的方式，而坚持谦谦不谦的原则来解释，试将《彖传》与王弼就《履卦》的解释比较如下：

《履九二·象》：幽人贞吉，中不自乱也。

《履九二·王弼注》：履道尚谦，不喜处盈……而二以阳处阴，履于谦也。

《履六三·象》：眇能视不足以有明也。跛能履不足以与行也。侄人之凶位不当也。武人为于大君志刚也。

《履六三·王弼注》：居履之时，以阳处阳，犹曰不谦，而况以阴居阳，以柔乘刚者乎？

《履九四·象》：愬愬终吉，志行也。

《履九四·王弼注》：然以阳居阴，以谦为本，虽处危惧，终获其志。故终吉也。

《履九五·象》：夬履贞厉，位正当也。

《履九五·王弼注》：得位处尊，以刚决正，故曰夬履贞厉也。履道恶盈，而五处尊，是以危。

《象传》解释履卦时，在解释体例方面是以中位说与当位说为主，在人事道德方面是以中德与正德为主。但在王弼看来，在《象传》的这种解释中有些相互抵触之处，即九二是不当位，九五是当位，九二和九五均中位，按照中位与当位而言，九二应是不吉，九五应是吉。但分析《象传》就履卦的解释而言，九二取中位舍当位而说不会碰到乱兆，九五则取当位舍中位而说会产生忧患。王弼明确地认识到《象传》逻辑性的缺乏，摒弃了《象传》的观点，而以谦不谦来进行新释。九二以阳爻处于阴位，自己谦下，实现了履卦的崇尚谦虚之道，所以为吉。九五虽然得位处尊以刚决正，但违背了履卦的崇尚谦虚之道，所以为厉。王弼很重

视以传解经的方式，但由于传中存在着逻辑矛盾，因而只能按自己的体例而作出新的解释。《谦卦上六象·王弼注》说：

六爻虽有失位，无应，乘刚，而皆无凶咎悔吝者，以谦为主也。

王弼重视谦位说，《周易注》中有二十三条以谦位说来解释爻辞。有的学者认为谦位说是王弼玄学观创造的体例。但其说在思想方面溯源到《周易》，在体例方面上溯源到汉代易学家的著作。《谦卦》表现人君应当具备谦德而统治国家^①，其卦的《彖》和《象》主张天道、地道及人道均通过实现谦德而完成各自的任务^②。汉代易学家荀爽和刘表就谦卦作解释时，给王弼提供了谦位说的引子。

《谦卦初六·王弼注》：处谦之下，谦之谦者也。能体谦谦，其唯君子，用涉大难，物无害也。

《谦卦初六·荀爽注》：初最自在下为谦，二阴承阳亦为谦，故曰谦谦也。

《谦卦九三·荀爽注》：阳当居五，自卑下众，降居下体，君有下国之意也。

① 《谦卦》：“谦亨，君子有终。”《谦卦初六》：“谦谦君子，用涉大川，吉。”

② 《谦卦彖传》：“谦亨，天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变成而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦，尊卑而光，卑而不可逾，君子之终也。”

对谦卦初六“谦谦君子”的解释，荀爽先解释“谦谦”两个字，初六处于本卦之底为一个谦，又与六二共承九三为一个谦。王弼虽然解释初六既在谦卦为一个谦，又在本卦之底为一个谦，与荀爽同样注重解释“谦谦”两个字，但又在爻位观点上解释初六。虽然荀爽没有具体地言及过如王弼的“以阳居阴为谦”，但从“阳当居五，自卑下众”的句子里，能看到尊贵的人君自己谦下以居卑贱的位置的谦德，并且能预测到它发展为“以阳居阴”的谦位说。有些爻虽失位、不当位之爻而其爻辞却不凶或者吉，王弼在解释这种爻时，往往用谦位说来解释。

《困卦九四·王弼注》：然以阳居阴，履谦之道，量力而处，不与二争，虽不当位，物终与之，故曰有终也。

九四与初九相应，因为九二隔离两者，又九四不当位，所以爻辞为吝。但，九四以阳爻处于阴位而体现爻中的谦德，算是不失去对待万物的公平性，万物依然附属它。如果与它相反不具备尚谦之德而失德先之，其结果也是相反，不与万物相与。

总之，王弼继承《周易》经传与汉代的当位说，但对于与自身无位观点（初上无位说，谦位说）相抵触的部分，果断地摒弃了《易传》当位说而用汉易谦位说来解释。

2. 应位

应位说始于《易传》。应位说是初与四，二与五，三与上，其位相应，即上下两卦每爻之间有着相互感应的关系，相对的两爻为一阴与一阳就是应，两爻均阴或均阳就是无应。《彖传》专门言及相应与无应，言及相应或无应的次数共有二十五卦。其他

《易传》相关言及只有《文言传·乾》的“子曰，同声相应，同气相求”和《系辞传·上》“子曰，君子居其家，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎”，而《象传》里面连一条都没出现。据此而言，后代易学家解释每卦六爻时，不得不依靠自身创见加以应解爻辞。因此，《易传》以后的易学家均对改造应位说的某些方面有着独到的见解。尤其是王弼更如此。下面比较《彖传》与王弼注：

《小畜卦彖》：小畜，柔得位而上下应之，曰小畜。

《小畜卦彖·王弼注》：体无二阴以分其应，故上下应之也。既得其位，而上下应之，三不能陵，小畜之义。

王弼基于《彖传》而解释上巽下乾为小畜，上下六爻中只有六四为阴爻，上下的群阳均向它往来、对应它。

《同人卦彖》：文明以健，中正而应，君子正也。

《同人卦彖·王弼注》：行健不以武，而以文明用之；相应不以邪，而以中正应之。君子正也，故曰利君子贞。

《彖传》认为上体乾为健、下体离为明，六五以中正之德对应九二往来，所以君子为正。王弼重复了《彖传》的解释。

今文易学的宝贵《易纬》也言及过爻爻之间的相应。《稽览图·卷上》就应位说做了定义：“所谓应者，地上有阴而天上有阳，曰应。地上有阳而天上有阴，曰应。”郑玄就此做了注释：

“六三应上九，九三应上六，阴阳相应。”^① 王弼基本上吸取汉代易学的相应说，在对三百八十四爻辞的注解中，有一百三十条以应位注释。

《贲卦六四·王弼注》：有应在初，而阂于三为己寇，虽二志相感，不获通亨。

《贲卦·郑玄注》：六四，巽爻，有应于初九。……见六四适初未定，欲干而有之。

《睽卦六五·王弼注》：三虽比二，二之所噬，非妨己应者也。

《睽卦·郑玄注》：二五相应，君阴臣阳，君而相应。

郑玄与王弼同样认为贲卦卦初九与六四有相应关系，睽卦九二与六五也彼此相应。王弼比郑玄更详细地说明变动不居的爻位，相应的两爻之间有妨碍势力，相应并不一定克服妨碍之势。应爻说从“爻为人，位为时”的观点来看，应是指处于某些情况的人倾向于克服与改善，其结果不好说是否完全是吉。《周易注》中言及应位说的地方约有一百五十处左右^②。其中，“应”以“正应”、“相应”、“应援”、“系应”、“援”等来表现。“无应”是以“失应”、“无应援”等来表现。这种多样的表现均能在前代易学家的著作里面发现，如下表。

① 《易纬·稽览图卷上》郑玄注。

② 如上所述，以应位说解释集中于就《彖传》与爻辞的解释。就一条彖辞或一条爻辞的解释里多次发现用应位说来解释的注文，可将它算一次。

表—2

有关应位	卦爻辞	汉代易学家注	王弼注
应	泰九三	《宋忠注》：位在乾极，应在坤极，天地之际也。	三处天地之际，将复其所处……时将大变，世将大革，而居不失其正动不失其应……
	泰六五	《九家易》：五应于二，当下嫁二。	女处尊位……降身应二，感以相与……
应援，援	坎九二	《荀爽注》：处中而比初三，未足为援，虽求小得，未出于险中。	上无应援，故曰有险。
独应	剥六三	《荀爽注》：众皆剥阳，三独应上，无剥害意，是以无咎。	与上为应，群阴剥阳，我独协焉，虽处于剥，可以无咎。
无应	颐六二	《王肃注》：二宜应五，反下养初，岂非颠颐，违常于五也。	处下体之中，无应于上，反而养初。

除图表所示的有关的应位说以外，还有“系应”。“系应”是原来“系”与“应”两个体例的结合。“系”意味着某个爻拘于另一个爻而不能自在的存在。相关语言可在王肃的著作里发现，王肃说：“三下系于二而获遁，故曰系遁病此系执而获危惧，故曰有疾惫也（《遁卦九三·王肃注》）。王弼将“系”与“应”结合而看作为“系应”的体例，例如：“而系应在二，难其膏，非能光其施者也。”（《屯卦九五·王弼注》）^①

总而言之，王弼的有关应位说的用语大体是继承汉代用语而

① 《周易注》里还有系应体例：讼卦六三、比卦六二、姤卦初六。

产生的，但有自身的特点。

其一，“应不应”不能保障某爻的吉凶。依王弼看，爻爻之间的关系正如不同的人在不同的情况下进行交流活动。因为其交流不是由一个动机而起，而是如同复杂多变的人间世界，由多样缘故而来，所以某爻之吉凶，不能从应不应的关系来断定而只能是依据于上下周围之爻的运动变化来决定。王弼在《明卦适变通爻》中强调这种观点：

故观变动者存乎应，察安危者存乎位，辨逆顺者存乎承乘，明出处者存乎外内。

有的学者将“故观变动者在存乎应”误解为观察变动，在于是否有应，有应则其动吉。这种误解产生于就王弼“应”体例的背后思想的研究不足。造成他的应位说的因素有两种。一是属于《周易》本身的，即《彖传》所常言的上体和下体之爻的对应关系，汉易所说的应位也是大致不异；二是属于王弼的独到的思想，即与外物的感应交流。爻是限于指圣人而指欲情常存的一般人，因此与外物接触交流不能保障吉兆。如果有人有应保佑万物的任务，但仅连累于与某一外物的交流而不顾其它事情，这就是太偏狭了，不能算吉祥。

处屯难之时，居尊位之上，不能恢弘博施，无物不与，拯济微滞，亨于群小，而系应在二，屯难其膏，非能光其施者也。（《屯卦九五·王弼注》）

相反如果有人没有任何交流，便可无所偏狭，随时而动，自由自在，能施行无意图的行为，与圣人相配。

处比之首，应不在一，心无私吝，则莫不比之。（《比卦初六·王弼注》）

总之，应不应只是与另外爻和外物的对应和接触，而不能确定爻之吉凶。

其二，系应不是必然的凶兆。王弼主张“圣人有情”与“圣人不累于物”。即圣人接触外物时，虽有欲情，但不被外物侵害其本性。一旦连累于外物，这就不是圣人的境界了。因此，王弼《周易注》颇为强调系应是“用心不弘”、“有所偏狭”、“鄙吝之道”。但如果有人只有保佑某一个外物的才能或本性上只能顺从别人，却勉强照顾所有外物，这是僭滥而容易发生伤害，也不能算吉祥。与此相反只顺从主君，这是吉兆。

《姤卦初六·王弼注》：柔之为物，不可以不牵，臣妾之道，不可以不贞，故必系于正应乃得贞吉也。若不牵于一，而有攸往行，则唯凶是见矣。

《姤卦初六·宋忠注》：初应于四，为二所据，不得从应，故不安矣。

宋忠解释姤卦初六与九四相应，可被九二所占据，不能顺从九四，因此不安。王弼则进一步解释初六应当系于正应九四，否则会见恶。这里值得注意的是，施行系应的关系而得到吉兆大致上

是阴爻。王弼将阴定义为不能离开阳而独立存在，即是必系于正应之阳才能得到吉^①。

其三，应是人为的志向。王弼在《明卦适变通爻》说：“应者，同志之象也。”即“应”这个爻象是就生经之间的志向同一的表现。他解文辞时，颇为重视爻之志向，《周易注》中大约有九十条以上。“同志”有两种含义：一是狭义，即是指爻爻之间的相应的关系，这里的“志”能代替“应”而说明爻辞。例如：

《屯卦六二·王弼注》：志在乎五，不从于初。

《屯卦九五·王弼注》：固志同好，不容他间，小贞之吉，大贞之凶。

既是广义，即不局限于爻爻之间的相应关系而是将应不应的关系均包括在内，是爻爻之间变化中的和谐、投机，这里的“志”是不能代替“应”的。例如：

《升卦初六·王弼注》：虽无其应，处升之初，与九二九三合志俱升^②。

《睽卦九四·王弼注》：处睽之时，俱在独立，同处体下，

① 《坤卦卦辞·王弼注》：“阴之为物，必出其党，之于反类，而后获安贞吉。”
《随卦六二·王弼注》：“阴之为物，以处随世，不能独立，必有系也。”《姤卦初六·王弼注》：“柔之为物，不可以不牵，臣妾之道，不可以不贞，故必系于正应，乃得贞吉也。”

② 《升卦初六·荀爽注》：“谓一体相随，允然俱升，初欲与巽一体升居坤上，位尊得正，故大吉也。”虽然没言及过应位，但与下体巽卦一起往上体上升，这一点是与王弼相同的。

同志者也。

总之，王弼继承了《易传》与汉代的应位说，但基于“爻为人”与“应为同志”而展开了其颇为独到的应位说。

3. 乘承—御负

乘承说始于《易传》体例。乘承说体现一卦六爻中相近的两爻之间的关系。《易传》乘承说是假设上爻为阳、下爻为阴，如是阳乘阴和阴承阳，则这种关系为顺利。相反假如上爻为阴、下爻为阳，则是阴乘阳和阳承阴，这种关系为逆反。《易传》表现如下：

《屯卦六二·象》：六二之难，乘刚也。

《归妹卦·象》：无攸利，柔乘刚也。

西汉孟京易学的现存章句中，未见其用乘承体例。但《京氏易传》里言及乘承关系的内容为：“吉凶之气顺六爻上下次之，八九六七之数，内外乘承之象，故曰兼三才而两之。”（《京氏易传·卷上》）推而言之，关于其解易章句之原本，必会有乘承体例。由东汉郑玄易学起，较为重视爻之乘承关系，后来的易学家常用此解易，乘承的内容和形式依然复杂不一。

王弼基本上继承《易传》和前代的乘承说，他说：“承乘者逆顺之象也。……辨逆顺者存乎承乘。”（《明卦适变通天》）又说：“上则乘刚，逆也；下则承阳，顺也。”（《小过彖传·王弼注》）依他看，爻为人、卦为时，因而卦象和爻象如同实际世上即有顺利的实情，又有逆反的实情，并且既有阴阳之乘承关系，

又有阴阴阳阳之间的乘承关系。如果阴爻处于阳爻之下或正适合于阳尊阴卑的观点，则为顺；相反如果阴爻处于阳爻之上，不适合于阳尊阴卑，则为逆。尽管如此，王弼的爻位说是基于爻为人的观点而持它以设定阴阴、阳阳之间的乘承关系。“逼近至尊，以阳承阳。”（《履卦九四·王弼注》）但阴承阴和阳乘阳不能断言顺和逆。进而将乘承关系在人与德，实情与志向的角度上，创造“御负”体例。这是王弼乘承说的独到点。

与承有关的说法，王弼在对三百八十四个爻注中有二十八个爻辞的注用了“承”体例。其中有三种说法。

其一，一个阴爻承一个阳爻的例子：

《坎卦六四·王弼注》：处重险而履正，以柔居柔，履得其位，以承于五。

《坎卦六四·郑玄注》：六四上承九五。

郑玄认为坎卦六四乘九五，王弼先提六四阴爻之当位，后将坎卦六四与九五的关系视为下阴爻承上阳爻。荀爽也多以运用“承”注释爻辞，与王弼解释有相投之处。

《蛊卦六五·王弼注》：以柔处尊，用中而应，承先以斯，用誉之道也。

《蛊卦六五·荀爽注》：体和，应中，承阳有实，用斯干事，荣誉之道也。

荀爽认为六五作为阴爻处于中位，承上九阳爻，王弼重复了荀爽

的解释。

其二，群阴爻承一个阳爻的例子^①：

《损卦六三·王弼注》：三人，谓自六三已上三阴也。三阴并行，以承于上……

《损卦·郑玄注》：其四与五承上，故用二簋。

郑玄认为六四和六五两个阴爻均承上九，王弼则认为六三、六四及六五，三个阴爻均承上九。

其三，一个阴爻承群阳爻的例子：

《姤卦初六·王弼注》初六处遇之始，以一柔而承五刚，体夫躁质，得遇而通，散而无主，自纵者也。

《姤卦·郑玄注》：一阴承五阳，一女当五男，苟相遇耳，非礼之正。

郑玄与王弼均认为一个阴爻处于最低而承上五个阳爻。王弼所说的承基本上继承郑玄的承，并且积极遵循荀爽的承而沿用在对其它卦的解释上。

《否卦六三·王弼注》：俱用小事以承其上，而包羞当，所以包羞也。

《否卦六三·荀爽注》：今以不正与阳相承，为四所包，

^① 《谦卦初六·荀爽注》：“初最在下为谦，二阴承阳为谦，故曰谦谦也。”

违义失正，而可羞者，以位不当故也。

荀爽吸取《象传》“包羞也”的句子六而解释：阴爻处于阳位则为不当，承九四阳爻，因此能被九四接受。王弼也将视为承九四而位不当因而带着羞耻。两者虽然就“包”字的解释有差别，但就“当位”、“承”体例的运用是同样的。

王弼承位说里值得注意的是，有些与《易传》和前代易学家的看法不同。汉易认为阴承阳则为顺利，阳承阴则为穷逼，但王弼则提出乘承关系有解释上的灵活性。例如，“既失其位，而上近至尊之威，下比分权之臣，其为惧也，可谓危矣。唯夫有圣知者，乃能免斯咎也。三虽至盛，五不可舍，能辩斯数，专心承五，常匪其旁，则无咎矣。”（《大有九四·王弼注》）这是从乘承关系来看，阳承阴毕竟是逆反的。王弼则认为九四虽然作为阳爻处于阳气繁盛的九三之上，但同时处于柔顺之六五之下，如果专心推崇六五，能避免群臣的攻势。这就是王弼承位说的特点。除此以外，还有一个特点，他往往将“负”作为异名而兼用，是前代从未出现过的以负解易的先例。《周易注》里一共只有三个用负例：

《晋卦九四·王弼注》：又负且乘，无业可安，志无所据，以斯为进，正之厄也。

《解卦六三·王弼注》：乘二负四，以容其身。

《解卦上六·王弼注》：初力四应，二为五应，三不应上，失位负乘。

在《晋卦》里，九四处于六五阴爻之下而承它则负六五。在《解卦六三》里，六三处于九四阳爻之下而承它则负九四。在《解卦上六》上六独不对应六三，处于解卦之最上，是无所乘负的。

关于乘的说法，郑玄《易》注中有以乘解易的用例，如《夬卦·郑玄注》“阴爻越其上，小人乘君子”，这就是上六乘九五之上则其意思是凶。郑玄将爻位“乘”与《困卦六三·象传》的“据于蒺藜，乘刚也”联系起来而就《困卦九二》注“二据初”。《象传》的“据”是只指被拘束而难过的意思而已，毫无爻位体例的意思。郑玄注释里的“据”意味着九二与初六保持亲密的关系^①，即“据”是指依靠和依赖下爻的爻位体例。此“据”体例影响了后代易学家，使他们广泛运用“据”体例。但荀爽与荆州学派宋忠均积极吸收“乘”体例^②。

《巽卦九三·王弼注》：以其刚正，而为四所乘，志穷而巽，是以吝也。

《巽卦九三·荀爽注》：乘阳无据，为阴所乘，号令不行，故志穷也。

荀爽注释是九三阳爻处于九二阳爻之上，同时处于六四之下，这

① 刘玉建在《两汉象数易学研究》（广西教育出版社，1996，430～431页）中认为：郑玄的“据”是指阳爻居于阴爻之上。因为按《易传》的爻位说，阴处阳下称为阴承阳，阴处阳上称为阴柔阳。但，就阳爻而言，阳居阴上，则一般不称为阳乘阴，因此，郑玄提出“据”例来说明阳居阴上。

② 《同人六二·荀爽注》：“三据二阴，二与四同功，五相应，初相近，上下众阳，皆欲与二为同……”《师卦六五·宋忠注》：“弟子为六三也。失位乘阳，处非所据……”

就是对九三来说阳乘阳，对六四来说阴乘阳，九三之上下两爻对“乘”体例来说均不到位，因此巽卦的卦义“法令”是不能实施的，因此阳刚的九三之意志变为穷逼而顺从。王弼注释与荀爽同样以乘解辞的，即刚健的阳爻虽处于正位而阴爻六四乘上九三自身，因此阳刚之意志变为穷逼而顺从。

王弼的乘位说确实是对前代有关“乘”位说的继承和发展，但其中有两个方面的突破点。

一是在乘体例的看法上。《周易注》里，用乘位说体例解释爻辞的达至三十六次，既有沿习前代的，又有自身独到的有关“乘”的体例。前者是以阳乘阳、阴承阳、阳乘阴及阴乘阴的形式来显示的，无单独用“乘”来解释文辞的意义，总是和其它爻位说和解易观联系而判定其吉凶。但这里值得注意的是，王弼虽然基于乘承为逆顺之象而将阴爻处于阳爻之上视为逆，如下：

《噬嗑六二·王弼注》：乘刚而刑，未尽顺道，噬过其分，故灭鼻也。

《离卦六五·王弼注》：以柔乘刚，不能制下，下刚而进，将来害己……

《节卦六三·王弼注》：以阴处阳，以柔乘刚，违节之道，以至哀嗟。

王弼认为以上三个爻，由于以阴乘阳，均是凶兆。但“阴乘阳”也可能会吉或无妄。阴乘阳的说法在《周易注》中共有二十一次。两次是就《彖传》的注释，十九次是就爻辞的注释。十九次

爻辞中的十一次解释是吉或者无妄等^①，例如：

《困卦上六·王弼注》：居困之极，而乘于刚，下无其应，行则愈绕者也。……困之至也。

凡物，穷则思变，困则谋通……

《渐卦六四·王弼注》：鸟而之木，得其宜也。……虽乘于刚，志相得也。

就《渐卦六四》注释：鸟在树木上是自然的，因而虽处于乘刚为逆而却能实现自己志愿。因为得其宜，位正当。又就《困卦上六》注释：虽处于困扰的极端并乘阳刚之上而困之极深，但从“物极则反”的易义来看，能摸索通困之路而终于脱离危险之处。假使“阴乘阳”是逆象，“阴乘阳”只不过是一个爻位关系而已，不能确定某一天的吉凶与否。确定爻辞之吉凶是应将卦象义、爻象义联系起来以综合判别的。

一是在有关“乘”体例的异名用语方面，他在郑玄的“据”体例的基础上，展开“据”体例的运用并且提示“附”、“御”的体例用语。郑玄的“据”是指阳尊居于阴卑之上的意义。荀爽解易时，一般在两种方式上运用它：一是一阳据一阴，“据五应三，欲尽灭坎三体”（《噬嗑上九·荀爽注》）。一是一阳据二阴，“上饰柔道，兼据二阴”（《贲彖·荀爽注》）。王弼《周易注》里的“据”

^① 但如果爻辞有“阴乘阳”逆象，同时有吉或无妄，那么就用除乘外的爻位关系或解易观来补充解释其爻辞。他解爻辞时，总是将各种爻位说、卦义、卦名以及其他解易观用来解释，这是在《周易注》全篇中能发现的特点。“阴乘阳”的逆象中吉或无妄，除本文解释以外，还有《小畜六四》、《大有六五》、《噬嗑六五》、《离六五》、《大壮六五》、《睽六三》、《萃上六》、《震六二》、《蹇六四》。

也大体相同，却有独到点。这就是既有一个阳爻处于一个阴爻的据，又有一个阳爻处于两个或三个阴爻的据，如下：

《随卦九四·王弼注》：处说之初，下据二阴，三求系己，不距则获，故曰随有获也。

《晋卦九四·王弼注》：履非其位，上承于五，下据三阴，履非其位。

《萃卦九四·王弼注》：履非其位，而下据三阴，得其所据，失其所处。

他在《明卦适变通爻》中说：“弱而不惧于敌者得所据也。”以“据”注释的用例大约是限于不当位的而且不居尊位的态^①，本身依然危殆却有可依靠的友邦（据），因而不怕敌人。接着解释“附”、“御”体例：“忧而不惧于乱者得所附也，柔而不忧于断者得所御也。”

首先就“附”而言，《周易注》里一共出现十一次，其中六次是指附属于某一方面的一般解释语言，余下五次是指作为体例用语的“附”^②。“附”是指卑贱的阴爻处于尊贵的阳爻之上，即是阴乘阳，这从秉承顺逆的观点来看，逆反而不妥当，因而阴爻必须得自己谦下以服从于下位的阳爻而具备谦虚之德。如果阳爻

① 以据注释的用例共有十一次。其中体例用法是九次，如下：对《同人九三》、《随六三》、《随九四》、《晋九四》、《夬九四》、《姤九三》（“二据于初”）、《萃九四》、《萃九五》（“四专而据”）、《困六三》的注释。以上九个爻均无处于尊位，除《同人九三》以外，均是不当位。

② 以附注释的用例共有十一次，其中体例用法是五次。如下：《随六三》、《复六二》、《遁九三》、《解六三、六四》。

忘却尊贵的自身而服从于下位的阴爻，那就抵触于阳尊阴卑的易理。因此，王弼在就《遁卦六三》做解释时，显示以阳附阴的不妥当而言“以阳附阴，系于所在，不能远害，亦已惫矣”。

其次就“御”而言，《周易注》里面一共出现四次，在对《乾卦彖传》与《坤卦彖传》的注释里面各有一次，这里的“御”是统率的意思而不是体例，就爻辞的解释用例只有两次：

《巽卦六四·王弼注》：虽以柔御刚，而依尊履正，以斯行命，必能获强暴，远不仁者也。

《未济卦六五·王弼注》：使武以文，御刚以柔，斯诚君子之光也。

巽卦六四虽然乘九三阳爻，但靠近九五尊位并且处于当位，因此它能压制强暴之势而离开不仁之党。未济六五也虽是处于阳爻之上，但有柔顺之德，能使武以文，御刚以柔，以至发扬君子的德。

《周易注》的有关乘承爻位的说法虽然复杂多端，但其要害是在于继承《易传》与汉易的乘承说而再次在自身“爻人位德”的观点上广泛运用“负”、“据”、“附”、“御”等的异名体例。

4. 比隔一纳距

“比”体例来源于《比卦》经文所含的亲比之义，比之《易传》更为明显而具体，即有了与上下之爻有亲密关系的义。《易传》说：“比吉也，比辅也，下顺从也。”（《比卦·彖传》）又说：“外比于贤，以从上也。”（《比卦六四·象》）汉易学就《比卦》的比德与《易传》的比用例做了进一步的发挥而创造了“比”体例。

“比”是上下连接的两个爻之间的相亲关系^①，运用此体例解易始于荀爽。“隔”与“比”相反，是两爻之间的间隔关系或一爻对其它爻呼应关系的妨碍关系，始于京房。

首先关于“比”，有的学者认为“比”原来体现的是邻近两爻之间的关系，是能将承、乘、据、负、御等的说明相接两爻之间的关系的体例包括在内的。但后来它们各自体例的原则与领域均划分得较明显而且“比”体例的轮廓也越发自然明显而具有了独自的范围。由《易经》、《易传》到荀爽以前汉易所提到的“比”，就是《系辞传下》所说的“远近相取……近而不相得则凶”的含义，即远爻相应属于应位体例，近爻相比则能包括承、乘、据、负、御等在内的，未分化为各种体例。及于荀爽，开始用从中承、乘、据、负、徽等漏下的纯粹“比”体例来解易。自此以后，后代易学家均推重“比”体例运用。

《坎卦九二·王弼注》：处中而与初三相得，故可以求小得也。初三未足以为援，故曰小得也。

《坎卦九二·荀爽注》：处中而比初三，未足为援，虽求小得，未出于险中。

王弼与荀爽同样以“比”体例来解释：九二亲比与初六与六三上下两爻，但它们只是邻近的比爻而已，因为九二要志向的爻位也

^① 连接的两爻之间的亲比关系能包括以上所说的乘、承、据、附等等。但《周易注》里，它们均有独特的爻位关系。而且王弼在《周易略例》中明显阐释了它们爻位说的思想背景。《明爻通变》说：“近不必比，远不必乘。同声相应，高下不必均也，同气相求，体质不必齐也。”这里要谈的“比”是限于与“隔”反义的比。

是阳爻，九五不适合于自身的应援势力，因此只能得到较小的结果。王弼如此在荀爽的基础上拓展其用例的范围，有时以异名词称谓它。《周易注》以“比”注释的用例总共是三十四次^①，其中二十九次是体例用例的说法，将它概括起来有四种。

其一，是想比相比，邻接的两爻均志向于相亲相比，结果也是如意的。

《贲卦六二·王弼注》：得其位而无应，三亦无应，仅无应而比焉，近而相得者也。

《贲卦九三·王弼注》：处下体之极，居得其位，与二相比。

两爻之间没有任何妨碍的东西，自身志向顺利地实现。

其二，是想比不相比，王弼认为“近不必比，远不必乘。”（《明爻通变》）这句话，从“爻为人、位为德”的观点来看，是实实在在的。人们希望自己的理想是通过一段时间的培养训练而显示在自己眼前的现实。但理想的现实化与否，不能说系于主观的愿望与实践，宁愿说系于客观的现实条件。王弼的“比”成立与否也是如此，正如它所常说的志或志尚“穷则凶”与“与众无悔”。

《睽卦六三·王弼注》：凡物近而不相得，则凶。处睽之时，履非其位，以阴居阳，以柔乘刚，志在于上，而不和于

^① 《周易注》“比”体例用例：关于爻辞的例有三十一次，《大象传》与《小象传》各一次，《彖传》一次。

四，二应于五，则近而不相比。

六三处于九四和九二之间，而与上下两爻不相比的原因在于，首先它以阴爻处于阳位，失去其恰当的位置；其次作为阴爻的它处于阳爻之上，违反阳尊阴卑的原则。因此，它之上的九四不比它；它之下的九二系于九五的正应对方而不能与它相比。就王弼的“凡阴阳者，相求之物也，近而不相得者，志各有所存也”（《周易略例》）的说法而言，九二、九四虽与它邻近而各有与它不通的志尚，六三由于这种原因不能与它们相比。

其三，是不想比相比，与“想比不相比”同样不能实现自身愿望而不得不亲比邻近的爻以至被损伤。

《既济六二·王弼注》：居中履正，处文明之盛，而应乎五，阴之光盛者也。然居初三之间，而近不相得，上不承三，下不比初。夫以光盛之阴，处于二阳之间，近而不相得，能无见侵乎？故曰丧其茀也。

六二虽然有着中正之地位而要持与初九、九三的承、比关系，然其境遇是初九不亲比它并且九三不乘它，就是“近而不相得”，终于被初九、九三侵害。

其四，是不想比不相比，虽然两爻紧接，但各自有自身志尚，因此抛弃亲比关系而获得另一种爻位关系。

《中孚卦六三·王弼注》：三居少阴之上，四居长阴之下，对而不相比，敌之谓也。

《中孚卦六四·王弼注》：居中孚之时，处巽之始，应说之初……履正承尊，不与三争，乃得无咎也。

六三是以阴居阳而要上去持与六四的亲比关系，但六四顺从尊严之九五从而不要开与六三的亲比关系，六三由于体会这种疏远关系而不再志尚于与六四的亲比关系，六四也是不顾六三而全心承尊。

关于“隔”体例，是指邻近的两爻之间的间隔关系，始见于京房易学。

《需卦六四·王弼注》：九三刚进，四不能距，见侵则辟，顺以听命者也。

《需卦·京氏易传》：三阳务上而隔于六四，路之险也。

京房认为九三要往上去而作与上六的对应关系，但六四有着坎卦的险难之义而妨碍九三走向上六之路，即六四隔九三。王弼不仅承认京房所说的六四阻挡九三之志尚，进而认为九四是阴爻不能当九三阳刚的敌手，为了避开阳刚的猛攻而顺从它。王弼这里没具体地提到“隔”体例，而却以代“隔”用“距”来指涉六四要阻挡九三之路。

《周易注》共有十一次以“隔”解卦爻辞的用例，其中的五次是背离、隔离、险难等的解释语言，其余六次是体例用例。相应的两爻之间有阻挡妨碍的爻（将它称之为隔爻）而不能实现呼应关系。六次的“隔”除体例用例分为两种：一是，一个隔爻：

《困卦初六·王弼注》：欲之其应，二隔其路。

初六与九四本是相应关系，却由于九二以谦德接待初六，不能实现两爻之呼应关系。

一是两个隔爻：

《同人九五·王弼注》：近隔乎二刚，未获厥志。

《同人九五·陆绩注》：隔于阳位，不能决胜。

陆绩认为九五要向六二去，却被阳爻阻挡，王弼更具体地解释挡住九五之路的阳位是九四、九三^①。

三 卦主说

卦主说是指一卦六爻中，总有能包括统率一卦整体意义的一爻，这是源于《彖传》解经方法。《彖传》没有具体地指出某卦中的某一爻是主爻，但其解经大多是偏重于以二五中位来论评一卦的主要意义。例如，“需……以正中也”（《需彖》）、“……以刚中也”（《比彖》）等等。

这种《彖传》以主爻解经的方法影响了象数和义理两派，两派均把它作为一个重要的体例。《易传》以后，最早提出卦主说而将它运用到解经的易学家是京房。将京房的卦主说概括起来，

^① 《周易注》还有一个两个隔爻之例：《渐卦九五·王弼注》：“进得中位，而隔乎三四，不得与其应合，故妇三岁不孕也。”六四真心奉承九五，九三亲比六四，从而九五不能实现与六二的呼应关系。

大约有四种：最少的爻为主说，第五爻尊位说，世爻说为主说，消息变爻为主说。前两种是基于《彖传》的卦主说而阐发起来的，后两种是从消息、八宫的卦变说派生出来的^①。王弼的卦主说基本上是遵从京房的最少的爻为主说与第五爻尊位说，但王弼一方面进行了更全面、系统的分析，一方面展示了卦主说所含的哲理性。

1. 以中位为主

中位为主说来源于《易经》的中和思想，中和是推尊不偏不倾，统一和谐的思想。在《易经》中将它表现为二五之爻的吉。例如《讼》卦“中吉”。《易传》特别重视《易经》中的中位说而加以发挥，《彖传》将六十四卦中三十五卦用中位说来解释，《象传》亦将六十四卦中三十九卦以中位来解释。后来，无论今文象数易学家还是古文义理易学家，均继承《周易》经传的中位说而将它更进一步发展为中爻为主说。汉代京房首次提出二五中位卦主说的萌芽，即吉凶之端头与卦德的显示均在于二五中位，“吉凶之兆，在于五、二”（《京氏易传·同人》）、“成坎之德，在于九五、九二也”（《京氏易传·坎》）。至于魏晋，王弼继承前代中位说^②，将它融入在“卦主说”，论证中文为一卦之主体。王弼在《明象》说：

故六爻相错……是故杂物撰德，辩是与非则非其中爻，

① 每八宫本卦，自下而上以变爻方式来变为一世、二世、三世、四世、五世和游魂（五世卦的四爻变为游魂）、归魂（游魂卦的内体三爻变为鬼魂），世爻是指变爻决定了某卦处于某宫的位置的爻。消息卦以所变之爻为卦主，《大壮》“六四，一人坤为卦之本”、《解》“成卦之义在九二”就是以世爻为主的。

② 在对三百八十四爻的解释中，七十七条用了中位说。

莫之备矣。

这就是一卦中的第二、第五爻为中位，对第五爻来讲，既居于尊位，又处于中和之位，但对第二爻来讲则只处于中和之位而已。将以中位为主说分为二、五位来讲，其一是以第二爻为主说：

《师卦九二·王弼注》：以刚居中，应于五，在师而得其中者也。承上之宠，为师之主。

《京氏易传》：九二贞正，能为众之主，不溃于众。

王弼提了九二是中位、应位而论证九二是师卦的卦主，京房提了九二之贞正，论证了它为师卦之主。此外还有三条以第二爻为主的例：

《蒙卦彖·王弼注》：二为众阴之主也。

《同人彖·王弼注》：二为同人之主。

《遁卦六二·王弼注》：居内处中，为遁之主。

其二是以第五爻为主说。第五位是最尊贵的爻位并且是中和之位。王弼在六十四卦注释中，言及五位卦主说比二位卦主说更多，从此看出他重视《易传》及汉易的爻位贵贱说。《京氏易传》颇为重视以第五爻为主说，例如：

《井》：九五至尊。

《大畜》：九二大夫应世，六五为至尊，阴阳相应。以柔

居尊……为畜之主。

《泰》：成泰之义在于六五。

《旅》：六五为卦之主。

《恒》：九五居尊。

王弼以尊位之爻为卦之主，将它运用于《周易注》。例如：

《观卦》：居于尊位，为观之主。

《贲卦》：处得尊位，为饰之主。

《无妄》：居得尊位，为无妄之主者。

《恒卦》：居得尊位，为恒之主。

《晋卦》：柔得尊位，阴为明主。

这里的第五爻即处于尊位，并居于中位，成为卦主。王弼《周易注》里，卦主是昭示卦义、时义的显现体，群爻之所宗贵的实体。但它有时与卦义、时义相背或者违背时义、卦义，从而受到命运的惩罚。即，处尊居中的第五爻，如果没有不偏不倾、公平无邪的品德，假使占有卦主之地位，也配不上卦主的名称。例如，就《比卦·九五》的注释：“为比之主，而有应在二，显比者也。比而显之，则所亲者狭矣。……此可以为上之使，非为上之道。”

总之，王弼继承汉易京房的二五卦主说，是不可否认的。但他进而弥补了京房二五卦主说所缺乏的不偏不倾、公平无邪等的人事道德观点。即他借用二五卦主说的形式来发挥二五卦主说的哲理道德内涵。

2. 以一爻为主

《易传》没具体地言及过以一爻为主有关的任何言论。但《易传》在噬法与人事方面，可以发现以少为主的体例与思想的苗头。它说：“阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦偶。”（《系辞》）又说：“阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。”（《系辞》）《易传》确实是有着以少为主、以众为从的思想。《彖传》往往以各卦核心之爻解释该卦的意义。按笔者分析，《彖传》六十四卦中有三十一卦，以少主众从的观点来解经。朱伯崑先生认为“一爻为主说乃是对《彖传》的爻位说的发挥”^①。

汉易京房首倡以一爻为主的体例，“定吉凶，只取一爻之象”（《京氏易传·姤卦》），后成为一爻为主说的源头。林忠根先生甚至说，易学史上，魏王弼、元吴澄、清李光地等人的主爻说皆发端于此^②。据笔者分析，从子夏到王肃的汉易注中，除了《京氏易传》、陆绩注以外，任何易注均没谈过以一爻为主的体例。

一爻为主说是指一卦阴阳六爻中的唯一的阴爻或者阳爻为该卦的卦主。王弼说：“夫少者多之所贵也，寡者众之所宗也。一卦五阳而一阴，则一阴为之主矣。五阴而一阳，则一阳为之主矣。”（《明彖》）这里值得注意的是少多与寡众的说法早在《京氏易传》已言及过的。

《复》：一阳为一卦之主。

^① 朱伯崑《易学哲学史》，华夏出版社，1995，257页。

^② 林忠根《象数易学发展史》，齐鲁书社，1992。这里说的卦主说，大约分为以世爻为主爻，以少爻为主爻，以处尊位之爻为主爻。

《大有》：少者，多为之所宗，六五为尊也。

对《京氏易传》作了注释的陆绩也谈过阴阳爻数的少多与寡众，屡次规定其寡少与众多之间的关系。陆绩说：

《姤卦·京氏易传注》：多以少为归。

《比卦·京氏易传注》：比卦，一阳五阴，少者为贵，众之所尊者也。

其与王弼所说的“夫少者多之所贵也，尊者众之所宗也”完全相同，其同样适用于解易。在《京氏易传》与《周易注》里面，可以发现几条相同的解释。如下表：

表—3

卦名	《京氏易传》	《周易注》
师	九二贞正，能为众之主，不溃于众。	承上之宠，为师之主。（九二）
比	九五居尊，万民服也。 (陆绩注) 比卦一阳五阴，少者为贵，众之所尊者也。	为比之主。（九五）
谦	一阳居内卦之上，为谦之主	上下无阳以分其民，众因所众，尊莫先焉。（九三）
豫	成卦之义，在于九四爻。	独体阳爻，众阴所从。（九四） 四以刚动，为豫之主。（九五）
小畜	小畜之义在于六四。	谓六四也，成卦之义在此爻也。（彖）

王弼继承汉易的以一爻为主说，确实是事实。但两者之间有

所差别：京房的以少为主说仅仅是一条体例，没有探讨其中的哲学问题。王弼易学的以一爻为卦主说则颇为相近于他的玄学在本体有无上所说的“以寡统众”，可以说来源于“举一以明”解易方法论。即他的“以至为主说”是有无、一多、寡众的本体与现象之关系，这可以在体例方面上显现出来的。王弼在《明彖》中提出一爻为主说体例渊源于《彖传》的解经方式：

夫彖者何也？统论一卦之体，明其所由之主者也。^①

王弼认为《彖传》是说明卦义的由来的，继承《彖传》以一爻为主而解释一卦之义的特点而阐发了“每一卦之义，必由一爻为主”的说法。一卦六爻变动不居，变化多端，这是一卦之内的普遍现象，变动不居必须有能统御六爻的中心体，即一爻。一爻为主说主要是根据阴阳爻象的数量多少而决定主爻，就是从爻位象数关系派生出来的一个取义说。即吸收汉易的阴阳爻象的数量之多少，在玄学“少者多之所贵”的思想，提出主爻显示卦义的观点，从此开拓了以一爻为主说的思想性。这也是就汉易支离繁琐的象数之说的继承发展。这是一个在他整个思想中很有连贯性的取义说，即本体界有以无为本而统率万事万有，实有界有统之有宗、会之有元而统治百姓，筮法界有一爻为主而包括全卦爻之意。

总之，以少为主说是京房易学首次提出的，但仅只是一个体例而已，与他的主导易学思想无关。相反，它在王弼易学中则是

① 《略例下》又说：“凡彖者，通论一卦之体也。一卦之体必由一爻为主，则指明一爻之美以统一卦之义……”

作为系统的、全面的整体易学思想的一个部分，不仅仅是在体例上，而且是贯通王弼整个思想的环节之一，尤其是在名教方面上更具有独到的价值。王弼在《明象》中将一卦与卦主的关系与在现实政治上百姓与君主的关系对应起来说：

夫众不能治众，治众者，至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也，动之所以得咸运者，原必无二也。

第四节 今文易学象数体例的残存

王弼体例大多注重卦爻之义理，而积极删除有关今文经学派易学的阴阳灾异的体例，如卦气、纳卦、互体等。但严格地说，他并没完全摆脱今文易学的解易风尚。在王弼易学中，将今文经学的残存概括起来，其一是五行方位、颜色；其二是十二消息卦气说；其三是乾升坤降卦变说。

一 八卦方位与其象征

王弼解易体例中的取象说，来源于《易传》，尤其是对《说卦传》所说的八卦象征物，不仅仅吸收之并且还使用五行方位颜色关系来解释经传文句。易与五行的结合始见于《说卦传》：

雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之。帝出乎震。齐乎巽，相见乎丽，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。万物出乎震。震，东方也。齐乎巽，巽，东南也……丽也者，明也，万物皆相见，南方之卦也……坤也者，地也，万物皆致养焉……兑，正秋也，万物之所说也……战乎乾，乾，西北之卦也……坎者，水也，正北方之卦也……艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也……

这是在坤卦以外，将各卦平均分配为八个方位与五种自然物质。到京房易学，五行说全面、系统地纳入到对卦爻辞的解释之中，以五行说论筮法并且解经文。《说卦传》虽然说明了五行与其主管，但还没到以五行解释六十四卦的程度，尤其是方位所主管的颜色。严格来说，以五行说解《易》经传始于京房。

王弼在《周易注》中部分吸取了《易传》与汉易的八卦方位与其象征说。例如：

《坤卦六五·王弼注》：黄，中之色也。

《噬嗑六五·王弼注》：黄，中也。

《革卦初九·王弼注》：黄，中也。

王弼将黄字解为中央之色。他认为作卦爻辞者以黄比喻中道或中央，而为五行排列上中央为土，土为黄色，黄色能表达中央之方位，或者与“中”有关的事物。除“黄”以外，还有一条以八卦象征解经的例子：

《困卦九二·王弼注》：坎，北方之卦也，朱紱南方之物也。处困以斯，能招异方者也。

王弼根据《说卦传》而以坎卦位北方之卦，又五行排列上，南方为火，火为砖红色，朱能代表南方，或者是与“南方”有关的事物。除此以外，王弼积极地使用《说卦传》的八卦方位说来解释其它卦爻辞。

《坤卦·王弼注》：西南，致养之地，与坤同道者也，故曰得朋。东北，反西南者也。故曰丧朋。

《随卦上六·王弼注》：兑为西方，山者途之险隔也。处西方而为不从，故王用通于西山。

《解卦·王弼注》：西南，众也。解难济险，利施于众，遇难不困于东北，故不言不利东北也。

《蹇卦·王弼注》：西南，地也。东北，山也。

坤卦在八卦方位上是西南卦，兑是西方卦，艮卦是东北卦。王弼充分运用八卦方位说以解释经文。

二 卦变说

所谓卦变是指卦与卦之间的变化联系。卦变有特定的内涵，是指一卦中的某爻变则必然要产生另外一卦^①，如泰卦三爻与四

^① 参照《易学大词典》（张其成主编，华夏出版社，1995）它还分清卦变（卦体本身的变化）与变卦（揲著求卦的变化）。

爻位置互换归妹卦。卦变说是将爻变作为前提的，即爻变就是卦变的基础。因而卦变说的内容是依据爻变说如何而决定的。但并非所有爻变所引起的卦的变化都是卦变，如筮占中老阳之变是变卦，八卦相重而为六十四卦是成卦，阴阳失位变正是正位等等，都不是卦变^①。卦变说始见于《彖传》，是根据《彖传》所谓上下往来而成立的。朱震曾经说过卦变来自《彖传》的话：“《讼彖》曰刚来而得中，《随彖》曰刚来而下柔……刚者阳爻也，柔者阴爻也。刚柔之爻，或谓之来，或谓之分，或谓之上下。所谓唯变所适也。此虞氏、蔡景君、伏曼谷、蜀才、李之才所谓自某卦来之说也。”^②《彖传》就是将占筮意义的卦变进一步应用到六十四卦当中，并发展成为用之于解经的卦变学说。《易传》中的《彖传》基于《系辞传》“刚柔相摩，八卦相荡”、“刚柔相推，变在其中矣”的话而将卦变说具体应用到对《周易》每卦的解释之中，揭示了卦与卦之间的某种内在关系。例如《屯彖》“刚柔始交而难生”，《损彖》“损下益上，其道上行”，汉代今文经学派易学家认为《彖传》中讲的正是卦变说，即某一卦是通过另外一卦的阴阳爻的升降易位而派生出来的。京房借《彖传》卦变思想以创立自己固有的卦变说。大体上分为两种。

其一，是以《彖传》卦变说为主的。例如《京氏易传》说：

《益》：天地不交曰否，六二阴上柔刚，九四下降积阴，

① 《左传》和《国语》占筮中的卦变仅仅有着占筮的意义，有相近于变卦。《左传》和《国语》所记载的用《周易》卜问吉凶的有二十余条。详见于《周易大传今译》（高亨著，齐鲁书社，1998）。

② 《汉上易传从说》。

故为益《易》曰损上益下。

《噬嗑》：柔来文刚，积气居中，阴道明白，动见文明，雷电合分成光而噬嗑也。

京房依据《益彖》“损上益下”而注释益卦，即益卦是自否卦来的，又依据《噬嗑彖》“刚柔分，动而明，雷电，合而章”而注释噬嗑，即噬嗑卦噬是自否卦来的。

其二，是以独创的八宫卦变说来解释的，按照乾震坎艮坤巽离兑八宫次序，每宫有八卦，即八宫卦各自均有自一至五世，再至游魂、归魂卦的七个卦。又创造了基于八宫卦卦变说的六十四卦的新次序。他虽继《彖传》的卦变思想以阐发八宫卦说，但其创立八宫说的目的却不在于对《周易》六十四卦的卦序与其内在关系进行解说，而在于利于占筮及解说阴阳灾异。他把功夫全盘放在建构八宫卦说而创造了头尾系统的卦变说，相反对《彖传》中的卦变说的继承并不全面系统。因此，这两种卦变说有一些不能自圆其说的内在矛盾。

到了东汉，随着阴阳灾异说衰弱，大多易学者摒弃了八宫卦变说而只取了《彖传》所含的卦变说。尽管如此，不能否定京房两种卦变说却对后世易学产生了一定程度上的影响。荀爽继承了京房以彖为主的卦变说，创立了乾升坤降的卦变说。其升降说有摆脱汉易的灾异与卜筮的属性，而注重于以阴阳升降解释卦爻辞。王弼往往在荀爽这种解释的基础上，阐释自身的阴阳升降说。他在就《贲卦彖》作注时，基于荀爽的乾升坤降说而解释了彖辞的刚柔往来说。如对贲卦的解释就运用了这种卦变说：

《贲卦象·王弼注》：刚柔不分，文何由生？故坤之上六来居二位，柔来文刚之义也。柔来文刚，居位得中，是以亨。乾之九二，分居上位，分刚上而文柔之义也。刚上文柔，不得中位，不若柔来文刚，故小利有攸往。

《贲卦·荀爽注》：此本泰卦，谓阴从上来居乾之中，文饰刚道，交于中和，故亨也。分乾之二，居坤之上，上饰柔道，兼据二阴，故小利有攸往矣。

《贲卦·京房注》：贲，泰取象，上无柔未反到，九二刚上文柔，成贲之体，止于爻明。

京房依据《贲象》“柔来而文刚”、“分刚上而文柔”而注释贲卦，即贲卦是自泰卦而来的。荀爽认为贲卦是从泰卦的上六与九二相互变位而派生来的，上六下来下体乾卦而以柔顺之质去文饰刚健之下体，九二则上去上体坤卦而以刚健上质来文饰柔顺之上体。王弼与荀爽的解释完全相同。《彖传》——京房——荀爽——王弼就贲卦的解释同样有着由泰卦九二与六五变位而成为贲卦的共同观点。

王弼特别关注《系辞》的“爻者，言乎变者也”和“爻也者，效天下之动者也”，强调每卦六爻变动不居的特点，“夫爻者何也？言乎变者也”（《明爻通变》）。尤其是对每卦彖辞的刚柔往来进行解释时，在《彖》所说的爻变与其义理的基础上，往往重复了阴阳两爻之变化与其义理。这种爻变就是各种爻位说的根据，同时是卦变的基础。

有人可能质疑王弼这种卦变说与王弼义理易学之间存在着相互抵触之处，但如果从今文与古文、象数与义理的对峙观点来

看，这种论辩很有说服力。但从卦变说本身的角度来看，这是误解。卦变说是以《周易》六十四卦必有内在关系为前提而派生出来的，并且此前提无论是对于象数学派还是义理学派，都是公认的。这可以说是《周易》本身所含的逻辑思维的外在表现，是《彖传》、《系辞》创始的体例。今文象数、古文义理均承认《周易》内在关系的核心在于“变化”，爻的变化引起卦的变化。那么，象数与义理、今文与古文的对峙在什么地方？这就在于卦变说的运用目的。今文象数派运用卦变说的目的在于解说阴阳灾异预测未来吉凶，古文义理派的目的在于对卦变们内在关系的解说与对社会伦理的阐明。

王弼进一步承认一个卦里面的六个爻自己变化，例如阴爻变为阳爻，阳爻变为阴爻。这就是汉易所常说的飞伏卦的残存。爻变的痕迹残存在《周易注》里，大约有两种。

一是汉易常说的“易爻”说，以爻之当不当位为准，不当位则变之。这种爻变始于京房，《京氏易传》就《蒙》注“居中得位”，这就是九二、六五均失之而九二、六五易位后均得位。陆绩继他的看法而就《比卦》注：“变而得正，故吉。”（《比卦·陆绩注》）如果说上述的卦变说探讨六十四卦的内在关系，那么这种“易位”爻变说多用于一卦内的六爻内在关系。在王弼那里可以发现这种体例“易位”变位说。他说：

柔不可全益，刚不可全削，下不可以无正。初九已损刚以顺柔，九二履中，而复损己以益柔，则剥道成焉。（《损卦九二·王弼注》）

损卦是上体艮卦和下体兑卦所组成的，初九和九二变成为初六和六二的话，损卦就变成为剥卦，损道也变成为剥道。虽然王弼没用以当不当位为准的变爻的方法来直接地辩论过初九、九二的阳刚变成为初六、六二的观点，却从此透露出他对变爻价值肯定。

二是以六十四卦卦序为准的卦变，其思想来源于物极则反。王弼说：

居泰上极，各反所应，泰道将灭，上下不交，卑不上承，尊不下施，是故城复于隍，卑道崩也。勿用师，不烦攻也。自邑告命贞吝，否道已成，命不行也。（《泰卦上六·王弼注》）

这就是说泰道发展到上六的极点，将毁灭，否道将生成^①。

王弼认为六十四卦与每卦之爻均有必然的内在关系。他重视内在关系背后的卦义与象、辞背后的义理。尽管如此，分析卦爻辞与象时，不能离开前代易学常用的卦变与爻变，甚至接受荀爽等象数易学者所继承《易传》而创造的卦变说。但这里值得注意的是，王弼所运用的卦变说的主旋律是以《易传》为主的，同孟京象数学派卦变说的基调有一些距离。

三 卦气说

关于卦气说的来源，学界观点不一。有的学者认为其起源于

^① 陆绩也以物极则反来解释泰卦和否卦的关系，“否极则泰来”。（《否卦上六·陆绩注》）

《易传》，举一阴一阳、刚柔相推、与时消息等等来证明。有的学者根据先秦时期无人提示任何卦气说而主张卦气说来源于汉代今爻学派易学。尽管如此，卦气说不是在先秦时期流行或者影响当时易学思想的，而是在汉代广泛流行并极大繁荣起来的。今文经学的卦气说分为几种：十二消息卦气说、六日七分法、八宫卦卦气、或者四卦、八卦、六十四卦、各个分主（四季）一年二十四节气，有的是八卦中乾坤除外的六卦，六十四卦之整个爻分主三百六十五日，有的将前者与后者结合起来，更复杂以卦、爻来配主一年三百六十五日。今文易学者较为重视六日七分与十二消息。这种卦气说在王弼那里，均可以发现。其中有六日七分法与阴阳消息卦气说。

其一，六日七分法：以六十卦（四正卦外）配 365 日又 $1/4$ 日的岁，每卦主六日 $7/80$ 分^①。《易纬》吸取了这种孟京学说而说“六日八十分之七”（《稽览图》），郑玄就它注释如下：“八十分为一日之七者，一卦六日七分也。”又“消息及四时卦各尽其日”（《稽览图》），郑玄就它注释：“消息尽之日七分，四时尽七十三分。”^② 郑玄将“七日来复”视为坎卦主管七十三分，复卦主管六日七分，二者加成“七日”。王弼就复卦象辞作了注释：“阳气始剥尽，至来复时，凡七日。”王弼虽然没提出六日七分法，但承认从阳气剥尽到阳气回生的在时间上的变化过程。严格来说，王弼没有摆脱从剥卦到复卦的时间上变化的卦气说。

其二，阴阳消息卦气说：由于十二个卦象反映了天地间阴阳消长的自然过程，因而将它称为十二消息卦。《易传》就自然界

① 参照《新唐书》卷二十七上僧一行《卦仪》说。

② 《易纬·稽览图》郑玄注。

阴阳消长已经提及过,《丰卦彖》说:“日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息。”《剥卦彖》说:“顺而止之,观象也。君子,尚消息盈虚,天行也。”汉代今文经学派易学,将与阴阳消息相互配合的十二卦,复一临一泰一大壮一夬一乾一姤一遁一否一观一剥一坤来揭示一年四季相互交替的变化规律。马融、郑玄力图以古爻经学易学为主解易,但不能抛开十二消息卦气说。

《乾卦初九·马融注》:初九,建子之月。

《临卦·郑玄注》:临卦斗建,丑而用事,愍之正月也。

《复卦·郑玄注》:建戌之月,以阳气既尽。建亥之月,纯阴用事。至建子之月,阳气始生,隔此纯阴一卦,卦主六日七分,举其成数言之而云,“七日来复”。

郑玄除此以外,还在《易纬》几篇中多次言及过与消息卦有关的说法^①。王弼易学里,没有出现以消息之卦配主一年四季三百六十五日的卦气说。但王弼也不能抛开以阴阳消长来解释卦卦之间的变化。

《夬卦·王弼注》:剥以柔变刚,至于刚几尽。夬以刚决柔,如剥之消刚。

《遁卦象·王弼注》:天下有山,阴长之象。

王弼认为如同剥卦以柔变刚,夬卦以刚决柔,即夬卦通过刚长柔

^① 《易纬·乾凿度》(卷下):“消卦遁主六月。”《易纬·通卦验》(卷下):“春三月候卦气者,泰也,大壮也,夬也。”

消的过程而生成，遁卦上体乾卦下体艮山，卦象是从姤卦初六长到六二，变为遁卦。从中能窥见，他还没完全摆脱十二消息卦的阴阳消息的影响。但与前代易学相比，王弼易学以消息卦来解释六十四卦不明显。他仅在用消息卦的观点来使读易者容易理解的几个卦上引用了消息概念。

第四章 王弼易学的解易观、方法论及其来源

第一节 《周易注》的解易观及其来源

兼治儒道确实是两汉魏晋思想发展的趋向。魏晋学风是承袭两汉学术来发扬兼治易老的，自然产生如何处理儒道关系的时代课题。王弼是开拓这种学风的先锋，其思想的趋向也是儒道两家理论的融会贯通。他在这种治学趋向下就《周易》与《老子》分别作了《周易注》与《老子注》。《老子注》吸取先秦两汉老庄思想来阐发玄学的本体论。这种评价是无人异见，众所公认的。《老子》的有无只不过是围绕生成论层次的概念而已，《老子注》则将它带到了本体论的层次上^①。对《周易注》的评价是以“以

^① 以汤用彤为始的当代学者均认为王弼开创了本体之学（《汤用彤学术论文集》（中华书局，1983年，245～253页），指出“体用如一”思想始于王弼。但也有相反的观点：王弼体用观点未尝熟成，还与宋明理学里的体用恰为相反。许抗生认为“以无为体”与“以有为用”是后人对王弼思想的概括，并不是王弼原有的命题。（《何王玄学管见》，《魏晋玄学笔谈一》）王葆玟认为王弼哲学既是玄学本体论的早期形态，便不可能十分成熟，它既是由宇宙构成论演化来的，便不可能割断同宇宙构成论的联系。本体论“体用不二”、“体用如一”里的体仍是本，用仍是末。王葆玟甚至主张王弼所说的体用正是倒置的。（《怎样认识王弼的本体论》，《魏晋玄学笔谈一》）。

老解易”或“援老人易”的方法来扫象阐理的义理易学的开创之书^①，但这种评价大致上是不中肯的。据上章的分析，“以老解易”造成《周易注》的评价是片而不全的。那么，这种评价蔓延滋长的原因究竟在何处？迄今为止，研究王弼都偏重于从玄学家王弼的观点来分析与整理，即从以道为本与以儒为末的儒道融合的玄学观来分析《周易注》，依然忽视《周易注》吸取《易传》与前代易学的固有成分。其实此成分是形成《周易注》的支柱，从易学发展史来看，它的不可摒弃性是毋庸置疑的。

本稿的目的不在于通过分析儒道关系论证儒道融合与否，而在于通过探索《周易注》如何形成而找出王弼易学的渊源。其中不可避免碰到《周易注》思想与其方法论来源的问题。他治学顺序是先老后易，他的易学依然包括了其老庄思想。谈论《周易注》的解易思想，必须要探讨《周易注》所含的前代易学思想与老庄思想。首先分析《周易注》的思想特色，再分析其中哪个成分来自老庄与哪一成分来自古文易学。这就可以看出《周易注》解易思想的来源，又可以分辨出老庄与易学的融合与否。

《周易注》解易思想基本上继承《易传》与古文易学的解易思想，往往以玄学的人事观点来阐释《周易》思想。如此的思维踪迹与成果主要是涉及《周易注》、《略例》而显发的。其论说在细部解释上、全盘内容上及解易思想上，既有继承，又有创新。但由于所谓经典形式的束缚性与其内容的尊严性，其独创的解易

^① 《玄学的范围、主题和分期》（载于《魏晋玄学笔谈二》）。方立天认为玄学者重视《易》，但都是以《老》、《庄》解《易》。除他以外，研究玄学的当代学者大多认为王弼易以老庄解易。笔者认为他的易学是在易学史上首次糅合了老庄与周易，因此学者们特意强调那一点，但实际上老庄解易只是其易学的单方面而已。更重要的特点是以传解经的古文易学传统。

思想，在有些论述里因受挫而褪色以至凸现出与《老子注》思想的矛盾^①。将《周易注》的解易思想概括起来，有三个大的方面：其一是有关仁政、礼法、修德、仁义、敬慎的人道思想；其二是有关待时、顺时的随时思想；其三是有关尚谦、动静、不先的自然无为思想。

一 人道思想

《周易注》的人道思想概括为仁政与刑法、修德与敬慎。

首先是关于仁政与刑法。《易传》的政治思想，难以一概而言，主要是仁政与王道，及刑罚法制。《易传》的仁政与王道的政治观本于保民、爱民等的君主道德修养。例如：“君子以果行育德”（《蒙卦象》）、“君子以教思无穷，容保民无疆”（《临卦象》）、“告王以观民设教”（《观卦象》）。其刑罚法制的政治观就是“君子以明慎用刑而不留狱”（《旅卦象》），例如，“告王以明罚赦法”（《噬嗑象》）、“君子以赦过宥罪”（《解象》）。

今文经学派易学家孟喜、京房均重视卦气和阴阳灭变，而拘

^① 要指出的是，儒道融合应是在先秦两汉的演变过程中，就各家的思维课题、思维方法及思维境界等思维的全盘因素的总体的交涉会通，才称之为在整个思想方面的儒道会通。论王弼儒道融合之时，往往被缩小为在孔老体无与否上的会通问题，只是在圣人观方面的儒道会通而已。儒道会通，孔老融合，本来只是几部史籍与几位学者评价王弼思想的命题，后来则成为能代表王弼思想的命题，迄今谁都不敢反驳这命题。笔者也认为从巨大的玄学新思潮的形成的观点来看，其命题一点都不夸张。但从王弼思想的细节上看，还有不少部分抵触于儒道会融的观点。例如，在有无与一多、形名论与言象意论、自然本性与人为情欲、无为与志向、自然与乾坤、圣人与君主、无为之治与刑法之治等的细节上两篇著作有鸿沟。两篇著作之间的抵触，从思想家个人思想发展史的角度来看，不能简单地說两者相互有鸿沟，而是由前期向后期的思想变化，后期思想对前期思想的克服或者发展。

于数与象，对《周易》经传所含的义理与哲理根本没有兴趣。《周易》的义理与哲理的复兴起于古文经学派以义理解经的学风。古文易学的解易观经由马、郑以史、礼等的其他经典来解易，而荆州学派以政治社会与道德修养来解易的观点，是突出而明显的。此类古文易学家如同上章所述，认识到今文解易观的不足点就是拘泥于象数的浑浊而难以自求困境的弊病，果断地改变前代以象数为主的解易观，开了以义理为主的王弼义理易学的先河。

其一是仁政。《易传》政治思想较为注重于君臣关系，君臣关系是通过对爻位的辩论而显示的。宋忠在《文言注》中就易的君臣关系评论：

臣子虽有才美含藏以从其上，不敢有所成名也。地得终天功，臣得终君事，妇得终夫业，故曰“而代有终”也。

臣子应当含藏才能以达成君主之治业，如同地顺从天。王弼的君臣关系，如同第三章所述，基本上遵从前代爻位爵位说。王弼认为君臣关系来源于各自遵守自身的职分：

《涣九五·王弼注》：为涣之主，唯王居之，乃得无咎也。

《涣九五·荀爽注》：布其德教，王居其所，故无咎也。

荀爽认为九五君主居于尊贵之位，布施教化，得以无妄。王弼也认为君主处于君主之地位，因此得无咎也，同前代荀爽的解释相通。王弼不忽视汉易京房所说的爵位说，特别主张臣、妇不敢僭滥。在国家的臣与在家庭的妇均不能超越于自己本身的职分，王

弼也在对《随卦》解释时，特别强调臣不能犯臣道而说：“居于臣地，履非其位，以擅其民，失于臣道，违正者也。”（《随九四·王弼注》）在这种君臣常伦之基础上，王弼提倡保民、爱民及益民的政治观。

《益九五·王弼注》：因民所利而利之焉，惠而不费，惠心者也。

《益卦·宋忠注》：明君之德，必须损之而利人，则下尽益矣。

《益卦·郑玄注》：四体巽之下应初，是天下损其所有，以下诸侯也。人君之道，以益下为德，故谓之益也。

郑玄认为巽卦六四应于初九表示损其所有以补益臣子，这就是人君之道的发扬。宋忠也特别强调“损己利人”的人君之道。王弼在他们解释的基础上，直接引用《论语》里的话来阐明人君益民之道^①。在任何人间社会均要有君主与百姓，缺一不可。此君民关系需要寡少与众多的数量之差、高贵与卑贱的身份之差、贤能与愚蠢的能力之差。

王弼在少者多之所贵的基础上，特别强调君王的存在。尤其是在社会动荡混乱的情况下，多数之百姓自然盼望少数之君主的存在。“屯难之世，阴求于强，弱求于强，民思其主之时也。”（《屯初九·王弼注》）如果君主不存在，那么社会就会很快崩溃而出现灾殃。

^① 《论语·尧曰》：“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？择劳而劳之，又谁怨。”

《乾卦象·王弼注》：万国所以宁，各以有君也。

《比卦象·王弼注》：若不遇其主，则虽永贞而犹未足免于咎也。使永贞而无咎者，其唯九五乎！

他就君臣关系、君民关系下结论，太平天下是因君主存在而达成的，如果没君主，不足以避开社会动乱。这种君臣关系往往体现在身份与能力的差异：

贤愚有别，尊卑有序，然后乃亨。（《鼎卦·王弼注》）

他肯定了由君臣的地位引起的尊卑、贤愚等身份差别。因为，假如职分之差或其所任之差不明显，那就会发生纠纷争议。《讼卦注》中明示争议发生的原因在于：“物有其分，职不相滥，争何由兴。讼之所以起，契之过也。”（《讼彖·王弼注》）讼事之所以产生，是由于契约、制度之不明确。他基本上反对争讼的发生，主张将争讼发生的苗头拨本塞源。因为讼之终局，不管是胜还是负，均是凶的。

《讼卦象·王弼注》：不闭其源，使讼不至，虽每不枉，而讼至终竟，此亦凶矣。

《议卦象·王肃注》：以讼成功者，终必凶也。

王肃认为以争讼取功，成功是暂时的，其恶果必然到来。王弼与王肃的解释相通，诉讼到底则必然遇凶，更强调拔除诉讼的头

绪。

《讼卦九五·王弼注》：用其中正，以断枉直。中则不过，正则不邪，刚无所溺，公无所偏，故讼无吉。

《讼卦九五·王肃注》：以中正之德，齐乖争之俗，无吉者也。

王肃特别重视君主以中正之德救济乖争中的俗风。王弼也同样注重君主之中正之德，人类社会不能根除争论之发生，因而君主应当具备中正之德，必须培养能将公私区别的海眼。解决争议争讼只有用中正之德才能实现公无所偏的判决。

君主为了施行人道与王道的政治，在公务上必须培养公平无邪的品德。

《比初六·王弼注》：处比之首，应不在一，心无私吝，则莫不比之。

《比九五·王弼注》：夫无私于物，唯贤是与，则去之与来皆无失也。

王弼认为与物交流时，必须保持公平无私的品德，实现无私之道，以至合于万物。这又是与君主道德培养有关的问题，将在下节详讨。

其二是刑法。《周易注》里仁政与刑法并没有矛盾，因为刑法是在仁政爱民的基础上构成的，为了施现周普，与万物共有，君主首先应立法行刑、分明公私、遵守职分。再次为了不使刑罚

法制拘留万物百姓的自由，人君必须法制严明、刑有轻重、法制应时、尊卑有序而使百姓心悦诚服并改过迁善。王弼所谓的“法制应时”大体上有两种必须条件，既适合于老百姓，又使老百姓熟知。立法行刑是指施行法制改革的一系列的过程，法制改革成功与否应当取决于适合老百姓与否。荆州学派宋忠已谈过这种观点，王弼继而说：

夫民可与习常，难与适变，可与乐成，难与虑始。故革之为道，即日不孚，己日乃孚也。（《革卦·王弼注》）

《革卦·宋忠注》：人性习常，不说改易，及变之后，乐取所成，故即日不孚，乃故曰己日乃孚也。

宋忠认为百姓熟于遵循习俗与法制，却不熟于改变习俗与法制，从而法制改革成功与否又系于老百姓对律法熟悉的程度，不该朝令夕改，更不该乱以惩戒。王弼也展开同样的解释。这种观点是在马融就蛊卦的解释里可以明显看出的：

《蛊彖·王弼注》：甲者，创制之令也。创制不可贵之以旧，故先之三日，后之三日，使令，洽而后乃诛也。

《蛊彖·马融注》：蛊为造事之端。故举初而明事始也。言所以三日者，不令而诛谓之暴，故令先后各三日，欲使百姓偏习行而不犯也。

马融认为法制改革应得到老百姓积极遵守法律的实况，才能称之为成功。因此王弼特强调，给老百姓熟悉法律的时间使他们严遵

法律，然后处罚犯罪。尤其是在某兵出师时：

《师卦初六·王弼注》：齐众以律，失律则散，故师出以律。

《师卦·郑玄注》：丈之言能御众，有正人之德，以法度为人之长。

王弼与郑玄同样注重兵师的法度，但差别点就是提示“应时”与否。强行法制或某兵出师也是在“法制应时”的前提下才能疏通的，并不是无条件的。如果时况不允许强行法制，那么只能遵循时况而实行文明之治。例如：“处贲之时，止物以文明，不可以威刑，故君子以明庶政，而无敢折狱。”（《贲卦彖·王弼注》）王弼充分注意到应时，因此贲之时就是用文明教化百姓之时，应用一定要“无敢折狱”。

其次是关于修德、敬慎及其来源。每爻位均应有所拥有的品德。君主在大君之位，必须要具备君主的德性。如果说仁政、刑法是人君所具有的德的外在发显，修德、敬慎，则可以说是其德的内在涵养。关于修德与敬慎，《易传》曾经较为系统、全面地论述过。例如，《蹇卦彖》“君子以反身修德”、《升卦象》“君子以顺德，积小以高大”、《乾文言》“君子进德修业”，这是修身德业的相关说法。《既济卦彖》“君子以思患而预防之”、《坤文言》“其所由来者渐矣，由辩之不早辩也”、《需九三象》“自找致寇，敬慎不败也”、《讼卦象》“君子以作事谋始”，这就是与敬慎相关的说法。如此的《易传》思想深刻影响了后代的易学家。

但今文经学派易学就修德与敬慎的言论极为罕见。这表示今

文经学易学所注重的阴阳灾异说仍然是将当时的易学家禁固在灾异的框框里，且不能注意《周易》所含的修德与敬慎思想。到了郑玄才有了与它相关的说法^①。“喻君有洁白之德，臣下引其类而仕之。”（《泰卦初九·郑玄注》）郑玄以后的易学家认识到前代如此的局限性，解易时开始注重于《易传》的修德与敬慎的思想特点，将《易传》的进德修业阐发为“明德”与“积德”。即：“犹圣人君子有明德，而遭乱世，抑在下位，则宜自艰，无干事政，以避小人之害也。”（《明夷卦·郑玄注》）“圣人积德。”（《夬卦·郑玄注》）宋忠继《乾文言》“进德修业”而注：“君子处公位，所以进德修业也。”（《宋忠注》）王弼继《易传》、郑玄和宋忠而展开修德思想，将其修德思想概括起来，有信诚、仁义、敬慎、委任的言谈。

其一是信诚。王弼将易卦爻辞里的“孚”均解释为信、诚。这种解释观点在汉易《王肃注》中可以发现^②。

《比卦初六·王弼注》：处比之首，应不在一，心无私吝，则莫不比之。著信立诚，盈溢乎质素之器，则物终来，无衰竭也。

《比卦初六·王肃注》：处比之首，应不在一，心无私吝，则莫不比之。

① 据笔者分析，《马融易注》中没有与修德敬慎有关的注。《郑玄易注》中有十来条修德敬慎的注：《师卦》、《大有卦》、《谦卦》、《随卦》、《泰初九》、《贲卦》、《益卦》、《夬卦》、《明夷卦》、《萃卦》、《井卦》等等。

② 马融早已将孚解释为信，见于《观卦·马融注》“孚，信”。

王肃认为某个人，在与其他人打交道时或率领百姓时，首先应扫除自私和吝啬，而使偏僻变为信和诚意，然后才能实现群体的和谐。信宜既然充满于社会之上，竞争或斗争就会消失，而人与人、人与社会及人与万物的关系才能和谐统一。《王弼注》的前半句与他一样，在后半句中说明建立在质素之基础上的信诚将永不衰竭。他又说：“信立而后邦乃化也……争竞之道不兴，中信之德淳著，则虽微隐之物，信皆及之。”（《中孚卦彖·王弼注》）将两卦之“孚”均解释为信、诚，这与王肃对《中孚卦》的注相同^①。

其二是亲仁与尚义。《易传》的社会道德的核心价值中有仁义。但汉易当中很少见到直接以仁义道德解易。王弼则特别重视从社会政治与道德修养的角度来解经，曾多次运用它。王弼说：“夫进物之速者，义不若利，存物之终者，利不及义，故靡不有初，鲜克有终。”（《乾卦九三象·王弼注》）将正义与私利对照而提高“义”的价值，截然反对求利的凶兆而说：“见利忘义，贪进忘旧，凶之道也。”（《渐卦九三·王弼注》）这就是先秦儒家“见利思义”（《论语·宪问》）的再现，继承“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里人》）而申明义利之辨。王弼又不遗漏孔子思想的第一概念“仁”，阐释了它，“夫修仁守正，必悔消，故曰无永贞悔亡”（《萃卦九五·王弼注》）。并且还直接引用《论语》里的句子“为仁由己”来解释爻辞：“为仁由己，故吉从之。”（《讼卦九四·王弼注》）思义、为仁是以孔子为起点的儒家伦理道德的核心，王弼颇为吸收它发扬仁义之道。

^① 王肃在解释中孚卦彖辞时，尽管解释方法不同，但与王弼同样注重“孚”为信诚。“三四在内，二五得中，兑说而巽顺，故孚也。”（《中孚卦彖·王肃注》）

其三是敬慎。古文易学的敬慎思想如上所述，来源于《易传》。其中《系辞下》“是故君子安而不忘危，有而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也”的句子影响很深。古文易学家重视《易传》的敬慎思想，解易时十分注重以敬慎解易。

《既济卦象·王弼注》：存不忘亡，既济不忘未济也。

《既济卦象·荀爽注》：六爻既正，必当复乱，故君子象之，思患而预防之，治不忘乱也。

荀爽在《既济象》注时，继承《象传》“君子以思患而预防之”的说法而强调君主应当具备敬慎之德。六爻既然正位，乱位必然到来，君主据于这种卦象而不要忘记治乱反复。王弼也在《既济象》注里，充分认识到和平时应考虑到动荡的到来而预防未来事态而将《象》、《系辞》、《荀爽注》综合起来断言，存时不可忘掉亡之复发。

《坤卦六四·王弼注》：履非中位，无直方之质，不造阳事，无含章之美。括结否闭，贤人乃隐，施慎则可，非泰之道。

《坤卦六四·荀爽注》：六四阴位迫近于五，虽有成德，当括而囊之，谨慎畏敬也。

又荀爽就《坤文言》“益言谨也”解释为六四大臣因为迫近于尊贵的君主，虽具有圣人之品德，也得隐藏其德而谨慎畏敬。王弼与荀爽的解释同样强调坤卦之六四是贤人应当隐藏施慎之时。他甚至将敬慎之道看作为从言语、饮食的小事到防敌、为政的大事

上一定要具备的德目^①。

防止灾难、解除忧患是《周易》的人事教训，在王弼那里可在两个层次范围上理解。一是，敬慎之道是在实践层次上解决灾难、解除忧患的方策。即在不稳定的情况下，消极地防备着未暴出混乱的事态之时而等待事态好转。如：“处君子道消之时，已居尊位，何可以安？故心存将危，乃得固也。”（《否卦九五·王弼注》）这就是保身安慰的具体方法。一是，敬慎之道是在观念层次上提高道德修养、建立高尚品德的方法论，是不管情况稳不稳定，均得积极地具备的道德品德。如“处离之始，将进而盛，未在既济，故宜慎其所履，以敬为务，辟其咎也”（《离卦初九·王弼注》）。这就是道德修养的方法论。

其四是委任。修德的高尚人格在《周易注》里面，往往以“委任”、“禅让”的行为来显现。虽然其处于尊位，但当他得涵养无为而治之道之时，或其气质不刚直因而不能统御群爻之时，就要给刚正才质的臣下委托重大任务。王弼以前，吴地陆绩运用这种观点来解释过卦爻辞，他说：“九三成鼎之德，六五委任贤臣，假之位，得中承阳。”（《鼎卦·京氏易传注》）王弼首先吸收陆绩所说的柔弱之人君委任贤臣的解经观点，在儒家的禅让思想上添加老子的无为之治的观点。严格来说，这就是儒家的委任、禅让与道家的无为之治的融合。

《临卦六五·王弼注》：处于尊位，履得其中。能纳刚以礼，用建其正，不忌刚长，而能任之。委物以能，而不犯

① 《颐卦象·王弼注》：“言语饮食，犹慎而节之，而况其余乎。”《需卦九三·王弼注》：“以刚逼难，欲进其道，所以招寇而致敌也。……敬慎防备，可以不败。”

焉，则聪明者竭其视听，知力者尽其谋能，不为而成，不行而至矣。

六五处于尊位、中位，而以礼节容纳刚健之九二，使它竭尽其能量以统治社会，即六五自身不为不行却能达成社会统治的成就。《周易注》特别强调君主任，尤其六五之柔顺的君主应以委任刚健之贤臣为主而统治国家，才能保存国家与自家的安宁。依笔者分析，《周易注》以柔君委任刚臣的例子，除此两条以外，还有七条，均是阴爻^①。与此相反，刚健之九五处于尊贵之君位而实行王权，在一般情况下是行得通的，但在应当谦虚的情况下缺乏谦德，依然会统治不顺，招惹困难。

《履卦九五·王弼注》：得位处尊，以刚决正，故曰快履贞厉也。履道恶盈，而五处尊，是以危。

如此，阳爻处于尊位，勉强自任，意味着缺乏谦德、失去谦虚的时义^②。

有的学者将《周易注》委任之治与《老子注》无为之治等同，以至看作儒道会通的完善之处。笔者也不能完全否定“任贤使能”是作为贯通《老子注》、《周易注》的政治观念，是儒家南面之治与道家无为之治的切合点。“任贤使能”确实一定程度上实现了儒家与道家的政治观的融和。但关于任贤使能，《周易

① 还有《蒙卦六五》、《噬嗑卦六五》、《恒卦六五》、《大壮卦六五》、《晋卦六五》、《损卦六五》、《未济卦六五》。

② 《困卦九五·王弼注》：“以阳居阳，任其壮者也。不能以谦致物，物则不附。”

注》与《老子注》有些差别。《老子注》的无为之治只限于朴散之前，提出官长企图统率朴散，但还是偏重于圣人无为之治。无为之治是只靠显现自然无为的本性而使百姓效法它，而建立自然无为的天下。而且它的任贤使能是在朴散之后，是在政治实践方面上无条件的治世方法，且是君主所可取的唯一方法。《周易注》的任贤使能体现朴散之后的无为之治，展开礼法之治而使百姓遵守它，从而建立仁义礼法的天下。《周易注》则偏重于南面之治，即用君主仁义德性感化百姓，任贤使能是有条件的，有限时的。柔弱的君主（阴爻居于尊贵之位时）有刚健的臣下（应位关系上的二爻）之时、卦义崇尚谦德之时，才能言及过“任贤使能”的观点。由此看来，《周易注》“任贤使能”并不是任何君主都必须具备而使百姓效法它，而是弱君委任刚臣而实现仁义礼法之道。即：“夫以柔顺文明之质，居于尊位，付与于能，而不自役，使武以文，御刚以柔，斯诚君子之光也。”（《未济卦六五·王弼注》）刚健的君主（阳爻居于尊贵之位）随着卦义、时义的变化而施行卦义、时义，例如，修德、敬慎、仁政、刑法等的政策^①。

二 随时思想

《周易注》的随时观点来源于《易经》，《易传》也非常重视时机的思想。《周易》经传的随时能从两种概念来讲：一是使用时机、时义，例如“遁之时义大矣哉”、“睽之时用大矣哉”等等。一是待时、趣时、适时，例如“变通者，趣时者也”，“君子

^① 《需卦注》中正之德、《同人卦注》刚直之德、《益卦注》惠物之德、《萃卦注》自守之德、《巽卦注》申命之德、《节卦注》为节之德。

藏器于身，待时而动”等等。适时的含意当然包括舜帝、文王之乐天待时的观点。古文易学也继承《周易》经传的随时，特别关注待时，宋忠在对《遁·象》作注时说：“太公遁殷，四皓遁秦之时也。”

王弼在前代随时观点的基础上阐发了待时、顺时两种观点。

其一是待时。他在为《隋卦象》作注时，继《彖》“天下随时”而发挥适时含意，说：“为随而令大通利贞，得于时也。得时则天下随之矣。随之所施，唯在于时也。时异而不随，否之道也。故随时之义大矣哉！”前代随时观点仅仅局限于经验的境界，王弼的随时则注重于卦义因时而变、君子待时而动，超越经验境界而达到理论境界。

卦爻与时之间有密切的关系，也如同人的行为与时期之间有密切的关系。即爻随着卦体的变化而变化，随着卦义的变化而变化。如此，人的行为也应是与时代变化同步的。只有最合于当时事态的行为，才能够得到满意的结果，否则会造成灾难。遇到患难之时，应当忍到患难消灭之时。

《屯补六二·王弼注》：屯难之世，势不过十年者也。十年则反常，反常则本志斯获矣。

《无妄卦象·王弼注》：物皆不敢妄，然后万物乃得各全其性，对时育物，莫盛于斯也。

《困卦初六·王弼注》：困之为道，不过数岁者也。以困而藏，困解乃出，故曰三岁不覿也。

遇到困难之时，要是用力突破就是违反卦时、卦义，可以说是违

背自然规律，即逆时。相反隐遁着等待困难消灭，就是待时。这是隐藏待时的重大意义。

其二是顺时。如果说随时的待时观点接近于儒家，如同“待时而动”是一种要克服现实的表现；随时的顺时则接近于道家，是一种要因顺自然的表现。因顺自然则虽接触事物却不系于物，进而能与物相与。这就是一种由顺时到顺物的思维发展过程，同时反映了易老融合的思想。需要指出的是，这种顺时并不是无条件的品德，而是能在卦义、时义之限界内实现的品德。《周易注》里君主不仅仅应顺应时况且必须随着卦义、时义顺应万物。王弼进一步说君主必须具备顺物而与物无累的品德。因为《周易注》的君主由于有情有欲，会有“累于物”的可能。需要“顺时”品德的原因在于随时的主体并不是圣人而是君主。

这里值得指出的是，王弼学术体系有着《周易注》君主与《老子注》圣人的差别点。首先考查两汉时期圣人观如何。圣人是最高思想范畴、最理想的精神世界的人格化概念，各个时代，各个学派都有着自己独到的圣人观。通过立定某种圣人观而力图理想的现实化，思维境界的具体化、人格化。在汉代，圣人就是效法有意志之天道的人，这样的天就是具有理想人格的天。汉人崇尚的天意乃是天文历法气象等等，而魏晋正始所谓的天意乃是指天地所依据的某种义理。魏晋排斥天之意志自然导致无感情、无欲、纯有自然本性的圣人。何晏、钟会对汉代圣人观的否定，可以说是对神学的反驳，均认为圣人无累于物，何、钟以为

圣人与自然为一，纯理任性而无情^①。这就是认为圣人无喜怒哀乐之情，是一种对汉代圣人天人感应的否定。这种观点及于王弼，变为圣人有情的圣人观。学界通认为王弼圣人观是“圣人体无”^②与“圣人有情”的。可是依笔者看，《周易注》君主（圣人）与《老子注》圣人不能混为一谈，因为两者之间有层次上与功能上的差异。

《老子注》曾受何晏圣人无情论的影响而主张圣人无情。看一下《老子注》圣人无情的语言表达：“天地任自然，无为无造……圣人与天地合其德，以百姓比刍狗也。……橐籥之中空洞，无情无为……”（《第五章注》）意即贤、名、荣、货都是“可欲”的，圣人对这些东西不尚、不贵，使“可欲不见”，凡庶便可止欲了。可以肯定圣人无欲无情。天地顺因自然而无为，圣人合一无于自然无为而无情无为，因无为自然而实施教化政策，“圣人处无为之事”、“圣人不立形名以检于物”、“圣人达自然之性，畅万物之情，故因而不为，顺而不施”等等。

《周易注》如上所说，转而赞同圣人有情，承认情欲在自然界与社会中的重要性，主要来源是《系辞传》“圣人之情见乎

① 《魏志·钟会传注》以何劭《王弼注》的记载最引人注目：“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之，弼与不同。”常简称为“圣人无情”，可由性情动说推而致之，亦可由“性善情恶”说阐发而成。

② 关于“圣人体无”，这见于《王弼传》与《世说新语·文学篇》，这两处文字上虽有出入，但大旨相同。即圣人体会“无”本体与其作用的涵义，无法用语言来表达，因此从不说“无”这个字。关于“圣人体无”，学术界有两种解释：一是圣人体会、体验万物本体之无；一是圣人之体，就是无。两种解释的分歧在于对“体”的解释。前者是以汤用彤为代表的，较为广泛运用的观点，后者是以张岱年为代表的较少运用的观点。持后者观点的立场，多倾向于将这话与体用关系联系，其实这句话与这段话要说的是圣人与有无的关系，圣人的境界问题。依笔者看，从两本书籍的文本文势上看，前者的解释适合而中肯，所以持前者观点。

辞”。关于两篇注圣人观的鸿沟，王弼积极地辩论其差距的合一可能性。王弼认为：

圣人茂于人者，神明也，同于人者五情也。神明茂，故能体冲和以通无，五情同，故不能无哀乐以应物。然则，圣人之情，应物而无累于物者也。今以其无累，便谓不复应物，失之多矣。（《三国志·魏志·钟会传》注引何劭《王弼传》）

王弼认为圣人有情，应物而不累于物。王弼对何、钟的再次否定，可以说是就圣人与万有之间的乖戾的否定，王弼的“神明”是指能体会自然无为之道而处于无之境界的禀赋能力，因此圣人与常人同有五情，然圣人之情，应物而无累于物。圣人与凡人之别不系于性情的有无，却系于“应物而累于物”的与否。

两篇著作的圣人有情、无情的矛盾马上就引起“体无”、“神明”功能需要与否的问题。有的学者认为“圣人体无”^①、“神明”的圣人观统一了无为与有为、无与有、性与情一系列理论上的差异^②。笔者认为，神明在圣人有情论上有价值而在圣人无情

① 何劭《王弼传》显示王弼对孔、老的境界的看法，“圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足”。就是说，儒家圣人孔子已在思维与实践中学会了万事万物的根据“无”，但“无”不能用语言来形容，因而不说“无”，而道家圣人老子则不是。其实，儒家圣人在实有层次上，正面说教圣、智、仁、义等的德目，没有道家在本体层次上的“无为”品德，道家圣人则在本体层次上实施自然无为之道，没有儒家在实有层次上的仁、义等的有为。

② 迄今对王弼圣人观的研究大约是如此（王晓毅著，《王弼评传》，南京大学出版社，1996）。可是这种观点的根据只在于王弼对孔、老体无、圣人体无的论点，实际上没有对《老子注》、《王弼注》进行比较研究。

论上却引起逻辑上的矛盾。如果像《老子注》那样圣人没有任何感情而只有自然无为的本性，那就不用再担心圣人之本性被接物应物污乱。即，要以有些感情与欲望来对应事物，可能会发生应物而累于物与否的问题。以“无情”因顺自然万物之性，不会改变灾害事物，因而等同于“无为自然”本身。《老子注》里，这种“体无”、“神明”的说法已经在逻辑上站不住脚了。他要以“神明”克服圣人“无情”、“有情”之间的矛盾的说法被彻底否定了。《老子注》的圣人无情就是使王弼圣人观陷入自己谬误的要素，能“体无”的“神明”在《老子注》里只是个多余的能力。《老子注》中的圣人应达到“无”的境界，那无的境界又如何？《老子注》所揭示的无是生成的最初阶段，并且是存在的本体，变化的归属处，因而圣人无为无欲。如果圣人只局限于本体世界，那么圣人之“人格”这个意义就变为像无为无欲的空的，非现实的虚空概念。圣人再回到毫无现实性的神学的“神”这个概念。

《周易注》与它相反，在寡者众之所宗的实有界上，万事万物随时变动，圣人以五情与神明对待万物而随时变动。圣人举手投足即是有为，圣人吃喝住行即为有私，即与一般人同样有着五情，那么圣人显现出无为无私的根据是什么？答案当然是体无的知觉能力、因顺自然的实践能力。那能体无、随时能力又是什么？据王弼的“圣人茂于人者，神明也”而言，有了神明，就体会了无而发挥因顺自然，即使以哀乐之心对应万物，也不会累于外物。这样有情的圣人靠“神明”而能体无，能因顺自然。

总之，“体无”、“神明”在圣人有情的前提基础上才能成立，有意义。圣人有性无情，毫无任何人为造作，本身就无为无欲，

毫无“体无”的必要性。圣人有性有情，才有以无统有、以性同情的逻辑上的必然性。关于圣人实际教化，圣人因循自然而“不以言为主，则不违其常，不以名为常，则不离其真，不以为为事，则不败其性，不以执为制，则不失其原矣”，强调因顺自然、因而不为、顺而不施（《老子指略》）^①。《周易注》特别重视应物或与物。所谓“体无”是指圣人之“神明”对无的体验，所谓“应物”是指圣人之情对群庶之情的应待。在社会政治中君主与百姓的交流，在易卦中则指卦主与群爻的感应。例如，《比卦注》赞扬初六“应不在一，心无私吝，则莫不比之”。贬责卦主九五“有应在二，所亲者挟”。一旦体会应物之道，用心无私、无吝，那就是与万物合应。但卦主与一卦中之群爻对应，不能断定某是某非，无论卦主或者群爻，都必须遵守卦义而应变，因循时义、卦义而变动。

三 无为思想

王弼在易学史上被归类为义理易学家，同时在中国哲学史上被归类为玄学家。因此在他的解易思想里面既有义理易学的成分，又有玄学的成分。两者均渗透在《周易注》的解易思想里

^① 高晨阳先生在《论王弼自然与名教之辨的基本义蕴及理路》（《孔子研究》1997年第3期）中，据于《老子注》第三十八章“真散则百行出，殊类生，若器也。圣人因其分散，故为之对官长。以善为师，不替为资，移风易俗，复使归于一也”，而认为王弼的圣人观完成了沟通自然与名教的使命。笔者认为，这里的圣人虽然制定名分之序、设立官长之制，目的在于排除名教之弊，必由有返无，舍末归本，并不在于保存名教之治。在《老子注》里，只崇尚自然遏止名教的文本颇多。只有先处理名教与自然之矛盾的说法之后高先生的说法才成立。

面。前者是以传解经的方式与以旧义解经的方式来显现出其思想面目，应算是古文经学派易学的解易观。后者从以玄解经的方式与以创义解经的方式来显现出其思想面目，应算是玄学的解易观。本节分析一下解易观中的玄学思想。

其一是自然无为思想。“自然无为”是老子哲学的最高观点，能包括生成论、本体论、人性论及政治论。但《周易》六十四卦经传文句均偏重于社会政治与人事道德的问题。因此，老子的“自然无为”在《周易注》里显露出缺乏生成、演化的观点。从下面几条里能看出来，王弼依然是在解经中搀入了《老子》本旨为政治、社会的无为说。

《坤卦六二·王弼注》：居中得正，极于地质。任其自然，而物自生，不假修营，而功自成，故不习焉，而无不利。

他基于“我无为而民自化”（《老子》五十七章）而提出君主应因任自然以使万物自生自化，以不假不习使万物自成而无不利。但这里值得注意的有两点：一是施行无为而治的君主只限于柔顺之德的君主，即阴爻居尊位的六五之人君因顺时势而委任刚健之臣、贤能之臣来代治万物。

《临卦六五·王弼注》：能纳刚以礼，用建其正，不忌刚长，而能任之。

二是这里的无为与老子的无为绝不相同，而宁愿与《周易注》随时（柔顺文明之属性）相同。坤卦之义是顺，因顺。坤时，应该

随坤卦之顺而实现其因顺之义。任自然、不假、不习均是只限于坤卦之时。可以说《周易注》的无为能将《周易》所说的君主修德敬慎之志向包括在内。

《离卦九三·王弼注》：明在将终，若不委之于人，养志无为，则至于耄老有嗟，凶矣。

在这段注里，能看出养志无为只限于明将终止之时，即无为并不是连任何意志都无复存在的自然状态的无为而是包含养德、养志的无为。

其二是动静。《易传》与汉易就在生成论上或本体论上未尝探讨过有关动静的哲学问题。在汉代今文经学派的神学理论里面，将动静作为在万物运动上的阴阳属性^①。王弼在以无为本的玄学体系上吸取老子的“处卑不动，守静不衰”（《老子》六章）、“归根曰静，是谓复命”（《老子》十六章）的动静观，在就《复·彖》作注时言及：

凡动息则静，静非对动者也。话息则默，默非对语者也。

即天地万物之千变万化以寂然至无为本，将默、静作为归属处。

^① 汉代不重视动静的问题，而只在动静、性情的阴阳区别的范围上有争议。

他在《恒卦上六》注中，引用《老子》二十六章^①而下结论说：“夫静为躁君，安为动主。”但要指出的是，用这种动静观来解易不始于王弼，陆绩早已在就《京氏易传·震卦》作注时言及过，“安为动主，静为躁君”。陆绩虽然没有将它理论化、系统化，但不能否定这种说法肯定影响了王弼以动静解易的观点。

复是指反于本，包括行动和语言在内的天地万物的运动返回到它们的派生点，及存在的根据中。因此王弼在对复卦彖解释时说：“冬至，阴之复也；夏至，阳之复也。”即冬至是阴气最强烈的时期，同时是阳气始以胎动的时期，就阴气来说达到顶点，马上就开始消失，归属到派生出来的那点，就归属于一或无。从夏至到冬至一直运动以长生，到了冬至自然没有运动，就回归虚静。就复卦这种解释，同前代易学家的显然不同，郑玄以卦变说六日七分头解释了它，荀爽以十二消息卦来解释，宋忠则以君王事业来解释。由郑、荀、宋、王的就复卦的解释明显地呈出古文经学易学派的义理倾向的深化过程。

其三是尚谦不先。第三章已探讨过了有关爻位以谦解经的体例。王弼的“尚谦”观点形成是由两个不同的前代思想组成的。一是，《易传》的谦德与爻位体例的谦位；二是，吸取《老子》所说的“先人以身后”、“尚谦恶盈”的思想。

爻位说的“谦”，主要是指高贵的阳爻自己谦下，居于卑贱之地位。如同：“以阳居阴，尚谦者也。”（《困卦九二·王弼注》）

^① 《老子》二十六章：“重为轻根，静为躁君，是以圣人出行不离辎重。虽有荣观，燕处超然，奈何万乘之主，而以身轻天下。轻则失本，躁则失君。”《王弼注》：“凡物，轻不能载重，小不能镇大。不行者使行，不动者制动。是以重必为轻根，静必为躁君也。以重为本，故不离。不以经心也。轻不镇重也。失本，为丧身也，失君，为失君位也。”

爻位说的谦，可以说是来源于《易传》的“以贵下贱，大得民也”的说法（《屯卦初九象》）。这就是君主用谦逊之德来拥抱亿兆百姓。王弼就它作了“安民在正，弘正在谦”的解释。

《老子》的尚谦恶盈的观点是指为了使老百姓归属于自身之下，必须处身于谦虚之处^①。但《易传》与《老子》的尚谦思想有所差别。这就是在《易传》那里，“谦”只是君主必须具备的多种品德之一，而《老子》的尚谦则是根据名教本于自然的思想而具体衍化出来的君主品德，它在君主要具备的多种品德中居第一，君主如同百溪统归于江海，应当处于卑下之地。王弼解易时，更重视汉易里面的尚谦思想。

《谦卦象·王弼注》：多者，用谦以为裒；少者，用谦以为益。随物而与，施不失平也。

《谦卦象·刘表注》：谦之为道，降己升人。

王弼认为施行谦德而依然同万物相与，这就是君主的最佳政治。因此，他往往将谦和“与物”联系起来，表达尚谦的重要性。

《乾卦上九·王弼注》：夫以刚健而居人之首，则物之所不与也。

《乾卦上九·宋忠注》：万物之始，莫能先之，不可为首。先之者凶，随之者吉。

^① 《老子注》二十八章：“知为天下之先者必后也。是以圣人后其身而身先也。溪不求物，而物自归之。”

宋忠认为万物始生时，不敢轻易领率群物，一定是随着群物之变而动的，即应实践谦虚之德。王弼与宋忠同样认为，由于阳爻居于高位，不能以谦德来对待万物，因而万物自然不附属它。

总之，王弼在古文易学与老庄思想的基础上，将处下不先与尚谦恶盈结合而展开了谦德思想。这种谦德并不是无条件的，而是有条件的，即只限于尚谦恶盈的卦义、卦时的情况。

其四是蒙以养正。王弼的蒙以养正观来源于《易传》和《老子》。一是《蒙·彖》说：“蒙以养正，圣功也”，这是教化蒙昧之人而使他培养正道，就是圣人的功勋。《明夷·彖》：“君子以莅众用晦而明”，这是指在黑暗的时代，君子统治百姓的方法是以隐藏自身之德来慢慢显示出自己的正明之道来。即《易传》的“蒙以养正”不是平时用来统治教化的方法，而只限于动荡之时代。一是《老子》十九章“绝圣弃智，民利百倍，绝仁弃义，民复孝慈，绝巧弃利，盗贼无有”，《老子》四十章“明道若昧，进道若退……”一旦抛弃圣人与贤士的智慧与明理，那么整个社会的问题自然消失，这是明道暗藏的。

王弼用老子思想“极圣智，致斯灭”（《老子指略》）对《蒙·彖》与《明夷·彖》作了注释。

《蒙卦·王弼注》：夫明莫若圣，昧莫若蒙，蒙以养正，乃圣功也。然则养正以明，失其道矣。

《明夷卦·王弼注》：莅众显明，蔽伪百姓者也。故以蒙养正，以明夷莅众。藏明于内，乃得明也。显明于外，巧所辟也。

圣贤虽有着明晰之智，但应将其智慧隐藏以蒙昧养生正义，这样才符合于蒙卦之时的道。如果以明晰之智统治正义，不符合于蒙卦、明夷卦之道，巧私所生，就会使百姓蔽伪。在《指略》中，王弼说如果素朴之道消失而不见，虽然以圣人之智与思虑体察百姓，百姓的奇巧与虚伪却越来越复杂多端。圣人的智慧赶不上百姓的奇巧，何况圣人以下之术策无用说^①。

蒙以养正可以说是质朴之道在黑暗时期的治国方法，除此还有在修身方面的说法。这就是恶华反素。

《履卦初九·王弼注》：处履之初，为履之始。履道恶华，故素乃无咎。处履以素，何往不从，必独行其愿，物无犯也。

《履卦初九·荀爽注》：初九者潜位，隐而未见，行而未成。素履者谓布衣之士，未得居位，独行礼义，不失其正，故无咎也。

王弼注与荀爽注相比，能看出以老解经的特征。荀爽据于《小象传》“独行愿也”而解释，初九处于最低，穿着素白之服，实践平常之礼，从而无咎，即是以传解易的。但王弼在以传解经的解释上，添加了“履道恶华”的质朴之道的老子思想，即是以老解经。王弼的这种解易观，又可以发现在就贲卦的注释中。

^① 《老子指略》：“夫素朴之道不著，而好欲之美不隐，虽极圣明以察之，竭智虑以攻之，巧愈思精，伪愈多变，攻之弥甚，避之弥勤。则乃智愚相欺，六亲相疑，朴散真离，事有其奸。盖舍本而攻末，虽极圣智，愈致斯灾，况术之下此者乎。”

《贲卦六五·王弼注》：处得尊位，为饰之主，饰之盛者也。施饰于物，其道害也。施饰丘园，盛莫大焉，故贲于束帛，丘园乃落。贲于丘园，帛乃戔戔。用莫过俭泰而能约，故必吝焉，乃得终吉也。

《贲卦六五·王肃注》：失位无应，隐处丘园，盖象衡门之人，道德弥明，必有束帛之聘。戔戔委积之貌也。

王肃如同荀爽用以传解经的方法来注履卦初九，以传解经的方法来解贲卦六五，处位不当，没有应援，只能隐遁在丘园。王弼则就贲卦六五作了与前代不同的解释，即六五是修饰之旺盛，能伤害自然物的质朴之道，应该俭素能约。在修饰之时，俭约是最必须、最完美的德目。

总之，王弼将《易传》的“莅众用晦”与《老子》的“绝圣弃智”结合而提出“蒙以养正”、“恶华反素”的解易观，这就是兼治易老的解易精神。

其五是物极则反。这有两种含意：一种是来自于《系辞下》“《易》穷则变，变则通”，就是万物一到一方向之端，就逐渐返回另一方向之端；另外一种则是来自于《老子》四十章“反者，道之动”，就是万物总要皈依于无为自然。王弼直接用它就《困卦上九》作了注释：“凡物，穷则思变，困则谋通，处至困之地，用谋之时也。”又用它解释了《大畜卦九三》：“凡物极则反，故畜极则通。”物极则反是指万物发展到巅峰，马上就显示反向的趋势。这种“物极则反”的观点，往往应用在卦与卦之间的变化上，能发现在汉易当中。

《损卦上九·王弼注》：处损之终，上无所奉，损终反益，刚德不损，乃反益之，而不忧于咎。用正而吉，不制于柔，刚德遂长，故曰弗损益之，无咎贞吉利有攸往也。

《损卦上九·王肃注》：处损之极，损极则益，故曰弗损益之，非无咎也。

王肃意思就是说上九处于损卦之极，无所奉献，因而返回到同损相反的益。王弼将王肃的观点重复而说损极而返回于益。总之，王弼的物极则反解易观，除了对复卦解释以外，均取《易传》的物极则反思想。

第二节 《周易注》的解易方法论及其来源

经学是解释经典原文的学问，经典与经学有着作者与读者的关系。这种关系并不是同现代读者与作者的关系那样是由作者向读者的单向输送，而是形成双向交流。读者不仅关涉于经典的理解，而且采取批判与依傍的方式去阐述自己的思想。阐释自己的思想依然需要传统的或者创新的解经方法论。中国思想史可以说是一种在经典解释方法上袭取传统与开创新潮之间的历史，两汉三国尤其如此。王弼新思想也是通过对两汉经学的解经方法的继承与革新的基础上建立起来的。王弼作为魏晋学坛的新秀有着继承与革新的责任，大胆地剖开了两汉四百年的解易风格，塑造了新读者的形象，撰写了有关《老子》、《周易》的著作。关于它们的导读书系统地阐释了《老子》与《周易》的文本意义，确立了

经典解释的准则。

《周易》与《老子》在思维表达、思维课题、思维方法及思维境界上有着全盘性的差异，其方法论显然不同。《周易》注重象辞之间的关系，颇多阐发与象有关的方法论。《老子》注重有无之间的关系，阐发无主有从的方法论。两汉三国学者试图以独创的方法论融合易老，却只不过停留在有限的论述境地以至凸显出儒道两家思想的矛盾。王弼以崭新的方法论来分别对《周易》与《老子》进行了注释，著有《周易注》与《老子注》，又撰述了一种导读两本典籍的指南书，就是《略例》与《指略》，这是学术史上第一次出现的有关解经方法论的专著。两部著作积极地企图解决兼治易老的时代课题，却遇到了不少的难关，以至显示出范畴上、层次上的谬误，但由于有独到的解经方法论，王弼一定程度上完成了其时代课题。王弼不拘于汉代章句训诂与品评人性的传统，开拓探求文本之理的道路，以至创出重意轻象、重理轻名的方法论，可将这种方法论命名为辩名析理的方法。他在重视义理、寻求意义的“辩名析理”的基调上，对《老子》提倡“崇本息末”的方法论，对《周易》提倡“触类为象”、“举一以明”、“卦时爻变”、“忘象以求其意”的方法论。

一 先秦两汉辩名析理的传统

辩名析理是王弼易老学的重要治学方法论，起源于先秦时期名实之辩。《论语》“名不正而言不顺，言不顺而事不成”之论，主要关注语言疏通、名分名位的社会关系、核辩名实的整个社会

意识与制度统治的相关关系。墨辩之论名实^①，主要是从逻辑的角度来探讨命名与事物概念之间的关系而展开的高水平的逻辑学。《墨辩》说：“名者，所以别同异，明是非，道义之门，政化之准绳也。……名必有形，察形莫如别色，故有坚白之辨。名义有分明，分明莫如有无，故有无序之辨。”公孙龙提出白马非马说，展开概念的内涵与外延的逻辑学，进而分辨一般与个别的同异。《公孙龙子·名实用》说：“其正者，正其所实也，正其所实者，正其名也。”^②公孙龙子特别关注名与实的关系而论述事物的差别性。孔、墨、公的形名、名实论大约是在形名与政治教化方面上的阐发。

除这三者以外，对王弼辩名析理影响最深的是韩非，他对《老子》的诠释基本上是从文字形式上入手，用辩名析理方法阐述《老子》之义，这就是《解老》篇。从《解老》对《老子》“道可道，非常道”的注释里面，可以发现以清晰名言掌握其义理的辩名析理的方法论。韩非说：

夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而后衰者，不可谓常。唯夫与天地之剖判也具生，至天地之消散也不死不衰者谓常。而常者，无攸易，无定理，无定理非在于常所，是以不可道也。圣人观其玄虚，用其周行，强字之曰道，然而可论，故曰：“道上可道，非常道也”。（《韩非子·解老》）

① 鲁胜《墨辩注·叙》：“墨子著书，作辩经，以立名本，惠施、公孙龙祖述其学，以正刑名显于世。”

② 《公孙龙子·迹府》：“正名实而化天下焉。”

他先就“可道”与“常道”加以定义，然后推出那段文字的义理。在此，规定字意是就名言意涵的探究，等于辩名，推出义理是就章句义理的寻求，等于析理。

汉代今文经学遏制住对文字与概念的思维发展，只注重发掘经学中的微言大义。在政治性与宗教性浓厚的解经精神下，辩名析理方法论无处立论。古文经学虽然摒除今文学风而着重于以礼法和历史考证经典，走上文字训诂解经的路子，但关于形与名的哲学论只能在几篇著作里面发现。汉代名学称为形名学或者刑名学，其特点是从循名责实、检形定名出发，发展到品评量材以授予官职，多用于品评人物。汉代形名家们认为，如同语言命名与概念内涵之间有必然的关系，人之外貌与本性之间应有些相符关系。王充在《论衡·骨相》中说：

人命禀乎天，则有表候见于体，察表候以知命，犹察斗斛以知容矣。

这就是人之本性显现在外貌上，从而鉴识人物往往由外貌的差别，而推知其体内才性之不同。王符在《潜夫论·相列》中说：

人身体形貌，皆有象类，骨法角肉，各有分部，以著性命之期，显贵贱之表。

这就是说，人的内在性情必然表现在外貌上，反过来讲，内在的性情可以通过察外形而知其内在精神。总之，汉代形名学仅是就识鉴人物、人才与官职的配合的研究。

魏初士人继承东汉循名责实、识鉴人物的形名学，而好正名分，品评人物之才性名理。曹操好法术，重视典制刑律，在推行刑法之治以后，使名士们关心政治人伦，关注形名^①。曹操刑法之治更使名士重视形名之理与法理之研究。举起魏晋玄学的火炬的《人物志》同样认为人的形容、声色、情味等的外观是人内在精神的表现。《人物志》以品评人物为主的形名学是汉代品鉴风气的总结，其宗旨在于以名实为主，表明品鉴重名实，察人重考绩。它认为人包含五行之气以至形成身体与本性，《人物志·九徵》将木金火水土各配上仁义礼智信之五德与骨筋气肌血之五物而说：

是故骨植而柔者，谓之弘毅，弘毅也者，仁之质也。气清而朗者，谓之文理，文理也者，礼之本也。体端而实者，谓之贞固，贞固也者，信之基也。筋劲而精者，谓之勇敢，勇敢也者，义之决也。色平而畅者，谓之通微，通微也者，智之原也。

但《人物志》并不是纯论形名的著作，也不是统论哲理的著作，论政事人物时，由于就汉代识鉴之事总论其原则，不得不谈其深奥的抽象原则。即关于人之才性与道德品质的来源，《人物志·九徵》认为：

盖人物之本，出乎情性。情性之理，深微而玄，非圣人

^① 《文心雕龙·论说》说：“魏之初霸，术兼名法，傅嘏王粲，校练明理。”《晋书·傅玄传》：“近者魏武好法术而天下贵刑名，魏文慕通达而天下残守节。”

之察，其孰能究之哉。凡有血气者，莫不含元一以为质，稟阴阳以立性，体五行而著形。苟有形质，犹可即而求之。

这种特点启迪了名实形名学，使其开始了名理形名学的转向，也使名士开始逐渐重视精神、神气等难以体察的深奥领域。

正始治学方法是一种抽象的方法，只有抽象，才能由繁入简，由浅入深，由表入里，由象入意。汉代注重名实，具体到解经就是从字求其实义。正始注重名理，具体到玄妙的思想就是从字以求其内在抽象之理。形名学从汉代到正始的发展可以说是走向从表面的、浅显的字义到本质的、深奥的名理的治学之路。名理形名学虽然肯定了由外貌品评人之性、情，但大多认为人之性、情实在是难以认识的^①。外貌易知，内心难言的形名学，与当时“言意之辨”的思想有相通之处，均在思想论坛上大为流行。欧阳健在《言尽意论》中言及了典型的辩名析理观点：

而古今务于正名，圣贤不能去言，其故何也？诚以理得于心，非言不畅，物定于彼，非名不辩。言不畅志，则无以相接，名不辨物，则鉴识不显。……欲辩其实，则殊其名，欲宣其志，则立其称。名逐物而迁，言因理而辩。（《艺文类聚》卷十九）

随着魏晋言意之辩的发展，名理形名学趋向于概念内涵、抽象原理。即从政治理论上名分与职责的相符与鉴识人伦的标准问题，

^① 《人物志·九徵》说：“盖人物之本，出乎情性。情性之理，甚微而玄，非圣人之察，其孰能究之哉。”

向哲学理论上言与意、名与实、形与理的相符的转变。

正始学者在思想方面承袭汉末兼治易老的学风，在方法论方面继承以名求理的解释方法^①。王弼是开拓融合这种思想与方法论的先锋，在以名求理的辩名析理方法论上，提倡了《老子注》的“崇本息末”方法论与《周易注》的“忘象以求其意”方法论。

王弼在《老子指略》中谈过“辩名析理”的形名理论：“夫不能辩名，则不可与言理，不能定名，则不可与论实也。”即先下了对物象的定义然后才进行就其实情的讨论，同样然后才能体会辩论经文的思想与逻辑结构所含的义理。郭象继他之后，在《庄子·天下》注中最早提出“辩名析理”这四个字：“然膏粱之子，均之戏豫，或倦于典言，而能辩名析理，以宣其气，以系其思，流于后世，使性不邪淫，不犹贤于博奕者乎。”^②

二 《老子注》的辩名析理

汉代就《老子》的解释方法论，基本上只停留在以黄老养生为主解释的层面上。河上公《老子章句》在汉初黄老学的影响下，形成了以养身治国之道为主的解释旨趣。严遵《老子指归》将《老子》无为自然与当时流行的元气说结合起来，主要阐发治

① 汤用彤在《言意之辨》中认为，玄学是依赖于言意之辨而建立的。言意之辨实起于汉魏间之形名学。王符《潜夫论》曰：“有号则必称于典，名理者义必效于实，则官无废职，位无废人”，乃玄学之言意之辨溯。名理之学源于评论人物。（载于《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001，24页）

② 汤一介先生在《略论郭象注〈庄子〉的方法》中说：“‘辩名析理’实是几乎所有玄学家都采用的方法。”

国之道与宇宙生成、演变之道，但在那里我们发现了以无为为本的本体论的萌芽^①。王弼《老子注》继承荆州学派简约、自然的学术风尚，开创了有无本末的本体论。这种新的本体哲学体系是由于新的解释方法论的存在而存在的。

“辩名析理”就是《老子注》语言表达方式的主要特征^②，也是《老子》本身隐藏的语言表达方式。老子虽然深信“道可道，非常道，名可名，非常名”，但道还是不能直接向人坦呈，因而只能借助多种概念语加以表达，如不以“常道”的方式述“道”，不以“常名”的方式称“名”。王弼也可能深悉老子只能用多种概念语来表达“道”。分析《老子》所说的“名可名，非常名”的原因所在，而得出“名义有所分，称必有所由，有分则有不兼，有由则有不积”（《老子指略》）的结论。因“不兼”、“不尽”的局限性的语言表达方式的缘故，尽可能“不以言为主，不以名为常，不以执为制”（《老子指略》）。老子作为作者也要慎重地使用名词术语，尽可能通过事物之名来反映事物之形，进而表现事物之实。例如，将道表达为玄、大、深、微、远、母等，充分表现出“不以名为常”的观点。王弼作为读者应认真地解释名词与术语，尽可能凭借事物之名来检验事物之形，进而辨析事

① 王德有先生在《严遵与王充、王弼、郭象之学源流》（载于《道德文化研究》第四辑）里面，较细致地研究了严遵《老子指归》与王弼《老子注》的传承关系。他举《老子指归》的“无为之为万物之根”与“反本归根”而主张严遵影响了王弼的本体论。笔者认为《老子指归》有无之说影响了《老子注》有无本末之说，却不能说严遵影响了王弼解老的方法论——辩名析理。

② 王晓毅先生在《对王弼哲学的几点新认识》（载于《魏晋玄学笔谈》（一））中认为：已往对王弼的研究，由于忽视了其辩名析理的方法，以至于对其一系列重要哲学范畴的理解流于粗疏。他运用了当时流行的名理方法建立了他的哲学体系。道和万物的关系，从形名角度来看，就是无与有的关系。

物之实。因此，他提出辩名析理的解释方法论：

夫不能辩名，则不可与言理；不能定名，则不可与论实也。凡名生于形，未有形生于名者也。故有此名必有此形，有此形必有其分。（《老子指略》）

有了某种名，就说明已有某种形，所以辨别其名以至言论其理^①。“校实定名”也是与“辩名析理”同样的。

“辩名析理”，在汉末广泛应用于人物品评和形名法术，王弼则将它加以改造引进经典解释之中，作为解释方法论。因为老子作为作者只能用事物的名来表达事物的形（现象）与实（本质），王弼作为读者则能用辩名析理的方法来解释文本。王弼在《老子注》中使用辩名析理的方法：

两者，始与母也。同出者，同出于玄也。异名，所施不可同也。在首则为之始，在终则为之母。玄者，冥默无有也，始，母之所出也。不可得而名，故不可言同名曰玄。而言同谓之玄者，取于不可得而谓之然也。不可得而谓之然，则不可以定乎一玄而已。若定乎一玄，则是名则失之远矣，故曰玄之又玄也。众妙皆从玄而出，故曰众妙之门也。（《第一章注》）

这里，紧扣“玄”字，尤得辩名析理之妙。先解释“始”与“母”

^① 当时思想论坛上屡见不鲜。魏晋人伪造的《尹文子》也认为：“名者，名形也。形术，应名者也。……形以定名，名以定事，事以检名，察其所以然。”

名字所含的意义，其次以义训的方式来揭示“玄”所表达的概念，再次描写“玄”的词义特征，接着强调“不可得而名”等。“玄”这个词只是表现出了宇宙本源中的“无”的特征，而不可能表现出宇宙万物演变的全部过程。因而它可以作为临时称谓，却不能成为固定名称，因此说“不可以定乎一玄”，不能将这种本质以一个字来表达。王弼的辩名析理就是指通过仔细地描写经典词汇的本义，阐发出经典的哲理。寻求文字的本义、经典的哲理的辩名析理方法论在《老子注》中派生出“崇本息末”方法。

《老子注》解经的特点是本末观点^①，将万有分为根本的与末端的东西。王弼所说的本末关系的“本”的概念是，能对万事万物起决定作用、统率作用而成为万有存在、运动变化的依赖处、归属处，同时也指文本所含的义理。王弼则总要寻求以万物为根本，根据“本之实体”将崇本息末看作是《老子》的指南。

老子之书，其几乎可一言而蔽之，嘻，崇本息末而已矣。观其所由，寻其所归，言不远宗，事不失主。文虽五千，贯之者一，义虽广瞻，众则同类。解其一言而蔽之，则无幽而不识，每事各为意，则虽辩而愈惑。（《老子指略》）

细看原文，可知作为读者的王弼认为《老子》的修辞特征与逻辑结构能用崇本息末一句来概括。即，辨《老子》其文有五千多

^① 本末对举的用例也早已见于汉末王符《潜夫论·务本》：“凡与治之大体，莫善于抑末而务本，莫不善于离本而师末。”这里的“抑”相当于王弼的息末的息，“务”相当于王弼的崇本的崇。这种本末对举的观念肯定影响王弼崇本息末的观念。但这里的本末与王弼的本末的内涵截然不同。

字，而得到以一“无”字贯通它的理。王弼主张读者不要拘泥于以训诂解释支离细节而误解《老子》。如果只在细节上分析辩论，就会被迷惑，难以掌握其义。当然这里的“辩”不是辩名析理的辩，而可能是类似于汉代儒家章句训诂的经学方法。王弼在《老子》的“崇本息末”上的这种表现，意味着《老子》里的修辞逻辑与思想结构的、形式与内容的一致。解经时，要找出一种最关键性的、最规定性的、最根本性的、含穷极之理的词汇来解释文本而把握文本，如“言不远宗”的“宗”、“事不失主”的“主”、“贯之者一”的“一”，这是形式与内容的崇本息末。还要找出最核心的、最基础的理论思维来理解整个思想，就是辩名析理在《老子注》里的具体表达方式，如“义虽广瞻，众则同类”、“夫途虽殊，必同其归”，这是修辞与思想的崇本息末。这是通过辩名析理得到的《老子注》的哲学含义。

王弼通过辩名析理方法分析《老子》，得出“《老子》是崇本息末之书”的结论。可以说王弼为了使读《老子》者避免像汉易逐象弃理似的逐末弃本，提出崇本息末的读《老子》方法论。那么，王弼是如何用崇本息末的解经方法论阐释《老子》、阐发新颖的命题呢？细读《老子注》与《老子指略》，能够发现他企图以“以无为本”的命题来建立有无、本末的本体论思想体系。“以无为本”是他那里有着最为丰富内涵的第一命题，崇本息末是能体会“以无为本”穷极价值的唯一方法，同时也是能将“以无为本”显示在现实世界的唯一方法，如同“辩名析理”是解释经文、体会本义的唯一方法。即实现崇本息末的原则，就表示着体会本体的性质而模仿本体的作用以显示它的功能。《老子指略》说：“崇本息末而已矣。观其所由，寻其所归。”这是解经方法的

崇本息末。《老子注》说：“夫以道治国，崇本以息末，以正治国，立辟以攻末。”这里的崇本以息末是就以无为本的实践方法论。

这里该探讨的就是“崇本息末”与“崇本举末”的关系。学者公认王弼以“崇本息末”的命题来解决兼治易老，会通儒道等的时代课题，即以“崇本息末”为手段，以“崇本举末”为目的^①。可是有的学者还认为息末等于举末或者崇本就是息末^②。但笔者提出两个值得商榷的观点：

其一，息末并不能等于举末。“息”字，从上述文本的意义来看，应作“止息”讲，不该作“养息”讲。“举”字应作“养息”讲。《老子指略》、《老子注》五十七章、五十八章中六次使用的“息末”^③是就《老子》思想的概括，是就为政者之“舍本以治末”导致为害的人为措施的反论。王弼这里主张彻底止息末端的政治行为，从中可知“息末”字并没有举末之义。他表达养息末端的见解时，使用“举末”词汇：

用夫无名，故名以笃焉；用夫无形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以举其末，则形名俱有而邪不生，大美配天而华不作。故母不可远，本不可失。仁义，母之所生，非可以为母。形器，匠之所成，非可以为匠也。（《第三十八章

① 《魏晋玄学史》（许抗生、李中华等著，山西师范大学出版社，1989，113页）认为王弼企图以“崇本以息末”的方法论去把握“崇本息末”的本体世界。

② 《王弼》（林丽真著，东大图书公司，1988，55～56页）认为崇本息末涵盖了崇本举末之义，其根据是“息”字的两种释义，一为止息，一为养息。又高晨阳在《崇本息末：王弼玄学体系的建构方式》中认为“息”可作止息之义，解执著牵累而提升精神境界的实践功夫及无之境，息亦作生息、养息之义。

③ 关于崇本息末与崇本举末，王弼谈论七次，前者六次，后者一次。

注》)

他需要养息“形名俱有”、“大美配天”、“仁义”等末端的时候，使用崇本举末，并不使用崇本息末。“举末”则是“息末”的原则在实有界所显现的涵义。

其二，崇本息末与崇本举末同样是《老子》的宗旨所在，但有差别，即崇本息末能当解经方法论而崇本举末则不能当解经方法论。有息末之因，就有举末之果，则不能将它们随意放在同一层次上^①。崇本实际上是息末，崇尚根本、根源的东西，那么依然会止息枝叶、末端的东西。“息末”在解经层次上意味着，要寻求文本所含的本质，要删除文本所象征的现象。崇本息末作为王弼解释《老子》的方法论，是对文本概念的解释、文本整体精神的把握上的核心环节。崇本举末是用其方法论得出的结果。万一将“举末”作为解经方法论，就会拘泥于文本所象征的现象，无疑至于迷惑。总之，崇本举末（结果）就是通过崇本息末（方法）而在现象界上所显现的状态。

王弼《老子注》，首先要用辩名析理的方法摒弃前代解老的弊端，然后再次用辩名析理论述规定概念语的内涵而寻求其概念语在文脉上的真意。辩名析理方法论在《老子注》里具体地表现为“崇本息末”。这种注重义理的辩名析理方法论在《周易注》中也明显凸现出了其解经功能。

^① 汤一介先生在《郭象与魏晋玄学》（人民出版社，1983，45～46页）中认为“崇本息末”与“崇本举末”之间存在着矛盾。如果要将两个命题在同一逻辑上理解，肯定会出现“息”与“举”之间的矛盾。但，如果视前者为手段、方法论，视后者为目的、结论，则会避免逻辑上的谬误，这就是对王弼《老子注》的恰当的解释。

三 《周易注》的辩名析理

汉代解易，由于被经传、师法、家法及章句束缚而无法提出个人独到的解易方法论。它沿续孟京解易的思想而先注重于以卦气、消息、互体等占筮为主、以象数为主的解易方法。及至东汉末叶，随着古文易学以传解易的趋向而逐渐显现出以义理为主的解易风尚，才提出了易学家各自特有的解易方法论。王弼继承古文易学的解易方法，自创了独到的解易方法论。创新的解易方法论中，有的是据于老庄思想的方式，有的是据于《易传》与古文易学的方式。其基调是辩名析理的方法论，就是“触类为象”、“举一以明”、“卦时爻变”、“忘象以求其意”。

1. 触类为象

“触类为象，合义为征”能在《系辞传》中发现其苗头，《系辞传下》说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜。”这就是说，圣人觉悟天地万物的深奥之理，将其形状象征化以使它适于其深奥之理，从而有些物象符合于某种意义则能将它看作征验。如果不谈卦爻之义而只谈其辞、象，守文而不求义则不能体会卦爻义，今文易学解易大抵如此。汉代学者在解易方面，为了论证每卦爻与卦爻辞之间有着必然的关系而在《说卦传》卦象的基础上无限地补增卦爻的象征，以便表现出卦爻辞与其象征的逻辑关系。但其象征多而复杂，梳理它比解释经文更难。

王弼认识到汉易繁琐支离之原因在于崇尚象数，为了避开这种弊端而提出崇尚义理的解易方法。他虽然肯定了卦爻象与卦爻

辞之间有必然的联系，但否定了卦爻之义只能靠一个固定的象征物而显现。他在《明象》中说：

触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎。类苟在顺，何必牛乎。爻苟合顺，何必坤乃为牛。义苟应健，何必乾乃为马。而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。

即每卦爻均本有卦爻之义，卦爻之义并不有着固定的卦爻象而却在其义的内涵之内能随时物象化。汉易特别重视卦爻之象，以乾为马、以坤为牛，这里的义与象能说“某义等于其象”。王弼则在《易传》求义精神的基础上，将义与象清楚地分为两个层次上的概念，作为上位的某一义能体现在下位的某一象。如果某象能表现某卦的义，那么那象就能当那卦象了，如乾卦之义是健，如果事物有着健的属性，它就能当乾卦的物象。因此，如果一个物象适于某一分类的象征性则能将它看作那种物象，如果符合于某种意义则能将它看作征验^①。

依他看，卦爻象、辞是有形、有名的具体东西，是由抽象的卦爻之义所显示的具体性。卦爻之义虽有着象征性，可是不能由某一事物固定抽象性的东西，因为卦爻的象征物是个别的、有个性的东西，卦爻义则是能包括个别与个性的一般或者共性。从而他总要寻找某一卦爻之一般、共性的东西来概括个别、个性的东西，即要通过乾卦之健理解有健性的一切。

^① 关于“触类可为其象，合义可为其征”，楼宇烈先生解释为“综合各类事物，则成个种象；集合各种意义，可以互相征验。”（《王弼校释集》）

2. 举一以明

有的学者将《老子注》“事有宗而物有主，途虽殊而其归同也，虑虽百而其致一也”（《四十七章》）与“何由致一，由于无也。由无乃一，一可谓无”（《四十二章》）的说法看作“一爻为主”的思想根据，进而将这种关系作为以玄理解易的证据。但严格而言，“一爻为主”就是“举一以明”在占筮、体例上的一种表现，其命题直接来源于《彖传》与汉易的爻位说的语言表达方式，又来源于《周易注》里的寡众君民的思维方式。

其一是《易传》与汉易爻位说的语言表达方式与其思想。《易传》在筮法与人事方面，阐发以少为主的体例及其思想^①。它说：“天下何思何虑？天下同归而殊途，一致而百虑。天下何思何虑？”（《系辞》）即天下万物，其途虽殊，其归则同，其虑虽百，其致不二。如果认识到其要害，不用再博求而一以贯之。《系辞》认为通过对彖辞的体认，就可以了解存亡吉凶之理：“嘻！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣。”王弼也将《彖传》视为就卦所由来的主爻的阐释：“夫彖者，何也。统论一卦之体，明其所由之主者也。”（《明彖》）进而在《易传》殊途同归、百虑一致的思想的基础上提出了“举一以明”的解经方法。

其二是《周易注》的寡众君民的思想。“举一以明”确实是与“以无为本”王弼老学有关。可是如果认为“举一以明”之“一”直接来源于《老子注》之“一”，那就会犯逻辑上的错误。关于“一”的表面上的意思，《老子注》的“一”是同一、和在

^① 在筮法方面说，“阳卦多阴，阴卦多阳”，在人事方面说，“阳一君而二民，君子之道，阴二君而一民，小人之道”（《系辞》）。

一起、向于同一、归于唯一；《周易注》的“一”是单一、一个、一爻。关于“一”的含义，在《老子注》中，无是一，无既然是万物的统一本体，能叫做“一”^①，表现本体“无”的万有就是多。在《周易注》里，“一”有两种含义：一是“大衍之数五十，共用四十有九，其一不用”之“一”；二是“统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。故六爻相错，可举一以明”之“一”。

值得指出的是，如果将“举一以明”之“一”与“其一不用”之“一”、“由无乃一”之“一”等同起来，就会引起对《周易注》体系的误解，如同汤用彤在《王弼大衍略释》对其一不用的解释。

“举一以明”是解易方法论，从中派生出“一爻为主”的体例与“统之有宗”的解易思想。有的学者将“统之有宗”与“名教本于自然”联系起来而论辩，认为万物都有客观必然性，名教也是自然的产物，因而名教的存在是必然的，无可置疑的^②。笔者认为“物无妄然，必由其理”的“其理”并不是指自然无为之道理^③。为了正确地理解这句话而先把握它在文势上的意思。《明象》里的句子是：

物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元，故繁而不

① 《老子注》四十二章：“万物万形，其归一也。何由致一，由于无也。由无乃一，一可谓无。”

② 裴传永《试论王弼的社会政治思想》（《理论学刊》，1997年，第四期）。

③ 余敦康先生在《魏晋玄学史》（北京大学出版社，2004，124～146页）中谈过：“这个理不是贵无论玄学的最高范畴，而只是贯穿在每一卦义中的总体性的思想。……就是卦义。六十四卦有六十四卦义，六十四个具体的必然之理。”

乱，众而不惑。故六爻相错，可举一以明也，刚柔相乘，可立主以定也。

这就是说，将人间社会与《易》包括在内的天地万物能自然无为，也能乱动无理，可是万物无妄的原因就是由于有着其理。其理绝不是自然无为的理而是“统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑”之“理”，更具体指示“一卦六爻中有一个主爻”的原则。这就是“真散则百行出”的朴散之后的“理”，就相当于君主与百姓的关系，并不当于有与无的关系。

一多关系是朴散之后万事万物的普遍现象，那么有了“一”，就能实现万事万物归属于无为自然之处吗？不是！“一”必须得具备三个条件：一是，“一”必须得与万物同志。如果没与万物同志，那就是如同“非为上之道”（《比卦九五·王弼注》）。二是，“一”必须得具备任贤使能与刚健统治的力量。如果“一”没显现出任贤使能的原则，那就如同“委之则难不至，居之则敌寇来。故曰丧羊于易”（《大壮卦六五·王弼注》）。又如果没有刚健，那就如“四以刚动，为豫之主。专权执制，非己所乘，故不敢与四争权”（《豫卦六五·王弼注》）。三是，“一”必具有权势，最少承君主之宠，能施行卦义、时义。例如《师卦九二》“承上之宠，为师之主，任大役重”。那么“一”具备了三个条件，实现什么？当然是卦义、时义，从名教的角度来讲，是礼法之治，并不是自然无为之治。《周易注》主张要建立礼法。随着身份高下的力量，各自负担责任，树立整齐的社会秩序（鼎卦）；防止阶层之间的讼事纷争而先建立公平无邪的法制（讼卦）；主张刑狱的必要性，事物之间有间隔、反目，以刑法疏通它们，这就是狱事之利（噬

嗑卦)；所以教化与礼法在初期开始的阶段有最高的效率(家人卦)。

总之，“举一以明”是在思维内容的方面、在语言表达形式的方面直接地吸取《易传》、汉易，与《老子注》“一”的本末有些距离^①。

3. 卦时爻变

王弼卦爻观基本上继承《易传》的观点，以至运用许多《易传》中的原话。《易传》重视卦时、时机的概念。尤其是《彖传》如“随之时义大矣哉”、“解之时大矣哉”，对卦时非常重视，共二十四次提到“卦时”。《系辞》在筮法与人事方面，谈到时机、适时等的卦时概念，如“待时而动，何不利之有”、“六爻相杂，唯其时物也”等等。王弼在《明卦适变通爻》中，总结《易传》所谈的卦爻而说“夫卦者，时也，爻者，适时之变者也”，这就是卦时爻变。可以发现这种卦时爻变的思想也来源于“爻者，言乎变者也”(《系辞传》)。《系辞》特别强调能从爻之变化中发现吉凶之兆，“刚柔杂居，而吉凶可见矣”。王弼接受吉凶在于卦爻变化之中的观点^②。

王弼引用《系辞》中的话概述六爻之间的相互作用，其相互作用并不能靠术数与圣智之准则来掌握。因为如同《系辞》说

① 如果老学与易学中的“一”在逻辑上、层次上，互相同根，融合一致，可能会产生毫无谬误的理论结构，但如果不是，就不可避免发生逻辑上的错乱。“何由致一，由于无也”与“六爻相错，可举一以明”之间，既有概念上的差异，又有层次上的差距。

② 《系辞上》：“是故列贵贱者存乎位，齐小大者在乎卦，辨吉凶者存乎辞，忧悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔。”王弼虽然没言及过“吉凶在爻”的观点，却在《略例》中说“象则各言六爻之义，明其吉凶之行”，从中可以发现六爻变化中有吉凶之兆的观点。

“变通者，趣时者也”，爻之变通就是随时变动不居而难以推测爻变。“趋时”、“适时”又有两种含义：一是如同《文言传》“同声相应，同气相求”，王弼在《明爻通变》说“近不必比，远不必乘。同声相应，高下不必均也，同气相求，体质不必齐也”；一是如同《系辞》“情伪相感而利害生”，实情（情）与愿望（伪）相互感应而变动不居，王弼则在《明爻通变》说“变者何也？情伪之所为也”^①。

《系辞》将易的筮法上的内容上升到宇宙生成与人事做人处世的方面。《易传》认为作易者为了使易之卦爻统率天地万物之生成变化，“拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化”，从而易的作用总是不超过于万物的变化，生成万物时一个都不遗失^②。王弼继承这种观点而在《明爻通变》中说：

情伪相感，远近相迫，爱恶相攻，屈伸相推，见情者获，直往则违。故拟议以成其变化，语成器而后有格。

^① 中国哲学思想的主流重视性善、五常、道德而把人的欲望视为恶劣因素，是该排除的东西。除了存天理、去人欲、性善情恶等以外，情欲的作用在人性论上始终是不引人注目的哲学话题。在先秦两汉哲学史上，欲望或志向始终是不变地扮演了白面的角色。及于魏晋名士，“情”仍然是被看作为该删除的东西，钟会就《老子》“致虚极，守静笃”注释为“除情虑，至虚极也。心常寂，守静笃也。”（《道德真经取善集》卷三）及于王弼老学，同样认为有为、有欲、有求的“情”是积极减少的东西。及于王弼易学，“情”才是作为万物所有的普遍感情而视为实有界的变动不居的事物的动力。他说：“变者何也。情伪之所为也。”情是指事物的事情，是包括人间感情在内的。注《周易》往往以各个爻的“欲”、“求”、“志”、“志向”、“同志”等字来表现，意味着爻与爻之间有往来、相应、承乘、比隔、纳距等的爻变关系。

^② 《系辞传》说：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。一阴一阳之谓道。”王弼《周易略例》据于它而阐发卦时爻变的观点：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而无体，一阴一阳而无穷。非天下之至变，其孰能与于此哉。是故卦以存时，爻以示变。”

即除非体会情伪之间相感、相追、相功、相推的关系，才能获得易之主旨。王弼从《系辞》卦时爻变的观点出发，在解易方面总结了卦爻关系。他解释爻卦辞的特点是首先在于以爻为人、以位为德。每卦之六爻是指每个有职分的人，在卦所显示的情况下，有着贱贵的地位而存在的。王弼在《易传》“是故列贵贱者在乎位”的爻位观点的基础上而在《辩位》中进一步分析：

夫位者，列贵贱之地，待才用之宅也。爻者，守位分之任，应贵贱之序者也。位有尊卑，爻有阴阳。尊者，阳之所处，卑者，阴之所履也。故以尊为阳位，卑为阴位。

“位”是指职分高下贵贱的地位，有两种地位，尊贵的阳位和卑贱的阴位。“爻”是指承担职分与地位所带来的责任的人，有阴阳两种。尊是指阳人之处所，卑是阴人之处所。他在这种爻位概念上，判别爻变在人事上的意义。

《系辞》认为：“齐小大者存乎卦，辩吉凶者存乎辞。……是故卦有大小，辞有险易。”王弼在《明卦适变通爻》将这句话与卦以存时、爻以示变的观点综合起来，对卦爻吉凶定下了其义：

夫时有否泰，故用有行藏，卦有小大，故辞有险易。一时之制，可反而用也，一时之吉，可反而凶也。故卦以反对，而爻亦皆变。是故用无常道，事无轨度，动静屈伸，唯变所适。

这就是指吉凶在于卦时，鉴于爻之变化运动而决定其人的志向点，其志向的结果在于爻的运动，有时吉，有时凶。对随时适变的这种解释肯定是受《系辞》“卦有大小，辞有险易”的观点的影响。每卦时均有否泰小大的差异，爻随着它的不同而变化，即其志向是因为爻所处的时机不同，不能固定而实行，只能是适时而变的。

4. 忘象以求其意

王弼抛弃汉代易学家一味求象而不得其意的“存象忘意”的解易方法，开辟出“忘象以求其意”的解经方法^①。这种方法论来源于《易传》、《庄子》，魏晋时期言意之辨，即是由《易传》到魏晋时期的言意之辨的结论。其一，这个命题在思维方面，起源于《系辞》表明难以掌握圣人之义：“子曰‘书不尽言，言不

^① 汤用彤在《言意之辨》（《魏晋玄学论稿》，上海古籍出版社，2001，24页）中说：“玄学是依赖于言意之辨而建立的。”即言意之辨是魏晋时期风靡一时的玄学主题，能将汉代生成论抬升到本体论层次的方法论。笔者基本上同意这个观点，但从解经方法论的观点上，提出一点小小的看法：言意之辨中的解经方法论并不能包括解经上的具体方法论。那么《周易注》那里，言意之辨有怎样的特点。王弼有导读《周易注》的著作，就是《周易略例》，共有七篇，各篇文章阐述有关彖传、象传、卦、爻的解经方法论。例如《明彖》阐述了有关《彖传》的方法论（举一以明），《明爻通变》与《明卦适变通爻》阐述了有关卦、爻的方法论（卦时爻变），《辩爻》阐述了有关爻、位的方法论（爻为人、位为时）。《明象》篇则以言象意三者关系来说明卦辞、卦象、卦义三者关系。从中集中讨论卦辞、卦象、卦义的生成、认识的顺序问题，还提出对《周易》的正读、误读的问题。他言象意之辨里的象是，从作易者的角度来看表达卦义的一种工具，从读易者的角度来看，经过认识卦辞到体会卦义的环节。他从象的这种功能入手，提出正读《周易》的方法论，就是“忘象以求其意”。“忘象以求其意”方法可以避免像汉易那样由于执著卦象（象）而体会不到或者误读卦义（意）的误读。这是一种卦辞、卦象、卦义三者关系的方法论，同时也是王弼言意之辨的结论。但这里有该提出的问题，就是“忘象以求其意”这个言意之辨的结论不能包括，也不能代替“触类为象、举一以明、卦时爻变”等的其它解易方法论。总的来说，王弼《明象》篇中的言象意论只是一种解释卦爻辞、卦爻象、卦爻义三者关系的方法论，不能充当《周易注》的整个方法论体系。

尽意。’然则圣人之意，其不可见乎？子曰圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。”这就是由于文字不足以认识语言的内涵、语言不足以体会意识和思想，因而圣人用象表达他的全部意识，使后代治易者容易得到易之真意。其二，这个命题在语言表达方面，起源于《庄子·外物》提出语言表达的局限性：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌。蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言。”这就是说，语言只是得意之一种工具，旨在得意，所以得意后就将语言忘去。其三，两则古书均主张任何语言表达形式都不能够显示圣人之义、自然之道。汉人认为圣人的典籍完全表述了圣人的思想，根本不存在言不尽意的问题。在魏晋时期言意之辨的论坛上，荀粲的言不尽意论，实际上否定了六经的哲学价值。这种命题在认识论方面，起源于魏晋时期言意之辨。荀粲作为“言不尽意”的代表，展开“六籍虽存，固圣人之糠粃”的论点，对卦爻象、辞、意做了评论：

盖理之微者，非物象之所举也。今称立象以尽意，此非通于象外者也。系辞焉以尽言，此非言乎系表者也。斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣。（《三国志·魏书·荀彧传》注引何劭《荀粲传》）

这就是说，卦爻之象不能完全表达象外之意，因而卦爻辞也不能完全表达这种超越形象的意。荀粲指出六经没有表达圣人的深奥哲理，在当时，确有振聋发聩的作用。“言尽意”与“言不尽意”

命题成为时代的课题^①，它们都是思想家认识经典本义的途径。言尽意论肯定了儒道经典的合理性和必要性，经典之文就是圣贤之意，能以它求意。言不尽意论虽然也肯定了经典的合理性，但指出其文字的局限性，其文字不可能完全表达圣人的思想。

王弼也肯定了言不尽意论。虽然言不尽意，但无论任何方法，都要用它来尽意，这就是作为注释家的王弼的使命和责任。因此，注《老子》时，用辩名析理的方法来解释自然无为之道，又用道、玄、深、大、微、远之言表达“无”的含义。注《周易》时也同样要寻找能克服言不尽意的方法，以至关注于构成《周易》的卦辞、卦象、卦义三者，总之要用言意象关系突破言不尽意的难关。

《老子注》没言及过与言象意有关的说法。阅读王弼著作的人，往往依靠理解王弼的自身逻辑而将言象意说法视为两篇注的

① 魏晋时言尽意与否的问题是学界热门话题，这种情况可以窥见在史籍中：《言尽意论》说“有雷同君子问于违众先生曰：‘世之论者以为言不尽意，由来尚矣。至乎通才达识，咸以为然’。……”《魏志·荀彧传》注引何劭《荀彧传》说：“彧兄吴难曰‘易亦云圣人立象以尽意。系辞焉尽言，则微言胡为不可得而闻见哉？’”荀吴是“立象尽意”说的拥护者，非难荀彧。荀彧不然，主张：“盖理之微者，非物象之所举也。”即由于象外有意而象不尽意。《魏志·管辂别传》引辂云：“苟非性与天道，何由背爻象而任胸心者乎？夫万物之化无有常形，人之变异，无有常体，或大为小，或小为大，固无优劣。”管辂不是直接求“圣人之意”而是“任胸心”而发挥“妙象”，必要“妙象”的原因在于“书不尽言，言之细也，言不尽意，意之微也，斯皆神妙之谓也”（出处同上）。荀彧的“微言尽意”说与管辂的“妙象尽意”说，均以象不尽意为前提，而“象不尽意”与“立象尽意”说是直接矛盾的。如同《世说新语·文学》所说的三理之一——言意之辨是魏晋时期热门的主题，王弼在名士论坛上肯定熏习时代的课题。这段时期言意之辨的发展方向可以概括如下：立象尽意说→微言妙象尽意说→得意忘象说。

解释方法论^①。王葆玟先生将言象意论比于形名论，看作形名论的另种。他认为易学中言、象、意的关系，颇类于他在老学中的名、形、道的关系，前者便是概念、现象、本体三者在圣人心中的体现，后者是指客观世界中的概念、现象、本体。毋庸置疑，这里的道就是“至道”、“至理”，相当于老学中的“无”和易学中的“太极”^②。这是个有道理的论点，但有两个值得指出的问题。

一个问题是《老子注》名形道与《周易注》言象意之间有概念内涵不同。《老子注》关于名、形、道，主要认为有名有形的东西是人对自然无为的异化、破坏与扭曲，人的主观解释就是背离于道的。这里的名、形是凡人对物之自然本性的语言表达，“指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。……则是名则失之远矣”（《第一章注》），而并不是像王葆玟先生所说的是宇宙客观过程中的自然现象。名也是人之自然无为的主观解释，背离于自然无为之道，“名号生乎形状，称谓出乎涉求。名号不虚生，称谓不虚出。故名号则大失其旨，称谓则未尽其极”（《老子指略》）。因此，圣人绝对不要树立有形有名的东西而检验于物，“圣人不立形名以检于物”（《第二十七章注》）；关于《周易注》的言、象、意，它主要认为，言与象并不是凡人就自然与人事的表达而是圣人就自然与人事的表达。因此，言与象便是能体会象与意的唯一出路，“尽意莫若象，尽象莫若言”（《明象》），不要

① 汤用彤在《言意之辨》中认为，王弼不仅拘于言不尽意之前代学说，并且有着尽象莫若言，尽意莫如象，得言尽意的学说，运用于经籍之解释，深契合于玄学之宗旨，用以会通儒道二家之学。

② 王葆玟著《王弼评传》，广西教育出版社，1995，90～91页。

凝滞于体会言与象的阶段。

另外一个问题是本体与实有的乖离与否。在《老子注》中，本体世界是无，无形无名；现象世界是有，有形有名。有形有名的东西违背于无名无形的本体世界。那么现象世界是认识本体世界的一种桥梁与工具，同时是与本体世界互相乖戾的。由此可见，王弼所讲的本体世界是超越于一切现象之外的东西，现象世界就可舍弃在此之外。《老子注》中的无名无形相当于《周易注》所说的意，《老子注》中的有形有名相当于《周易注》所说的象、言。但两者之间有不同之处：《老子注》不能通过名、象认识本体之道，相反《周易注》只能通过言、象认识其意。即《老子注》的道是超越一切名形而存在的，相反《周易注》的意是依赖言象而存在的。《老子注》名形道与《周易注》言象意的差异整理如下：

表—4

	《老子注》、《指归》	《周易注》、《略例》
知的来源	名生于形、万物皆由道而生。	言生于象、象生于意。
认识可否	名则失之远、不立形名以检于物。	寻言以观象、寻象以观意。
认识过程	删除名形→体会无实践无。	体会卦义→忘掉卦辞、象。
认识境界	无形无名的无，道（本体界）	六十四卦卦义，易的义理（实有界）。
认识主体	作者、读者都是凡人，体会本体之无。	作者圣人，读者凡人。作者体会圣人之义的一种逆向的读解过程。

《周易注》一边提出一般读者误读的问题，一边用作者式认识方法消解本质与现象之间的乖离。《周易注》将卦辞、卦象、

卦义看作像鼎之三脚般的构成《周易》的必须成分，卦辞→卦象→卦义的认识过程表示言→象→意的认识的深化过程。其言、象作为能指，其功能就在于表露意。《周易注》关注象的功能，实际上象出色地扮演了减少言意之间的缝隙的角色：

言生于象，故可寻言以观象，象生于意，故可寻象以观意。（《明象》）

“象”插进传统的言意两者的对歧关系里而产生了言象意的三位一体关系。那就是《周易》所独有的卦辞、卦象、卦义的形式。《周易注》明了《周易》的这种特点，特别注重三者关系中的象，甚至于将易视为象，说：“夫易者，象也。”（《乾卦·文言注》）以易为象的说法并不抵触于反对象数的看法，因为他只反对汉易凝滞于体会卦象的阶段，并不反对言象意关系中作为表达卦义的工具、也作为经过认识卦辞到体会卦义的环节的卦象，甚至于常常运用取象说解易。

王弼没有停止言尽意与言不尽意的争论，他找到了一条正确认识经典的道路，即“忘象以求其意”的方法，解决了“言尽意”与“言不尽意”的矛盾，迈出了关键性的一步。王弼以得意忘象为解经方法的原则，高屋建瓴、势如破竹地发动了一场解经革命，就是扫除了汉易拘泥于卦辞、卦象，牵强附会的旧学风^①。

^① 黄宗羲《象数论序》：“有魏王辅嗣出而注易，得意忘象，得象忘言。日时岁月，五气相推，悉皆摈落，多所不关。庶几潦水尽寒潭清矣。”用得意忘象的方法，把汉儒“日时岁月，五气用推”的繁琐内容，一扫而光，使《易经》的阐释走上了简约明晰，容易理解的道路。

王弼与前代易学家同样承认每卦的卦爻象与卦爻辞之间应有必然的关系，同时提出了崭新的见解。崭新性在于反对汉儒繁琐的有关占筮的象数说，将卦爻辞、象、义整理为言、象、意关系。王弼言象意之辨，其实是作者与读者看法混合而成的，一是作易者的看法，一是读易者的看法。读易者的看法也有两种，在王弼看来，当时治易者们属于正读易之人，而不属于误读易之人。《易传》认为作易者“书不尽言，言不尽意”，因而“圣人（作易者）立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言”。王弼继作易者这种观点而说“夫象者，出意者也……意以象尽”（《明象》）。可是前代易学者误解“言者所以明象，象者所以存意”（《明象》），而止于“存言”并“存象”，无进于得意的阶段。所以王弼提出正读易的新方法，“得意在忘象……而画可忘也”（《明象》），这就是说虽然通过象与言而体会意与象，但象与言，对意与象而言，各个只是读易者在体会作易者的真意过程中的一个手段而已，因而通过摒弃手段而永远保持其真意。

王弼充分认识到言、象、意是易学认识论的三个核心因素，在当时学坛上流行的言不尽意的基础上，做了对三者关系的定义：“夫象者出意者也。言者明象者也。”（《明象》）我们从中可以看出作易者的创作过程：

作者的创作过程：意→象→言（知之生成的顺序）

这是一般作者的思维顺序，又是从思维作用到语言表达，从根本性、抽象性到表面性、现象性的创作过程。王弼充分认识到作为读易的读者该如何追溯作者的创作过程，“言生于象，故可寻言以观象，象生于意，故可寻象以观意”（《明象》）。从中可以看出读易的读者认识过程：

读者的理解过程：言→象→意（知之认识的顺序）

这是一般读者的认识顺序，又是从现象性到根本性的溯源过程。依王弼看，汉易误读了《周易》，违背这种认识的一般规律而拘泥于求象，凝滞于存象，当然不能体会作易者的真意和易之本义。意是将象包括在内的，象是将言包括在内的。因此，只要保存意，那么象、言均自然保存着。王弼创出独到的认识方法而言：“忘象者，乃得意者也，忘言者，乃得象者也。”（《明象》）这是由读者之知向作者之知的认识跳跃。

读者的作者式认识方法：得象→忘言→得意→忘象

每卦每爻均有着本原性的意义，意义是最高的范畴，是必须把握的。据《明象》而言，卦爻象仅是一种存意的方式或手段，卦爻辞是用来说明卦爻象的，这种看法是从作易者的观点来说的。作易者像笔者写论文，首先考虑某种意义与意图，其次将其意义用某种符号或语言来表达。王弼从作易者的观点来说：“夫象者出意者也。言者明象者也。”（《明象》）这就是表明作易者的思维与写作的循序性。再提出读易者的思维与导读方法而说：“言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。”（《明象》）这就是标志着读者应逆着作易者的顺序，即言——象——意的顺序来把握言象背后的意。象与言只是懂意的手段或比喻，因而除非了解到其意，不该拘泥于象与言而应该将其忘掉，这里发生正读与误读之差别。依王弼看，前代易学者是误读者，拘泥于象与言的阶段而未达到意的领域，因此再提出：

存言者，非得象者也。存象者，非得意者也。……得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也。重画以

尽情，而画可忘也。（《明象》）

这就指责执著于象与言意味着读易者不遵循作易者的真意，这里能看出读者应遵循作者的意图的前提。这是一种对汉代所严遵经典和崇拜作经的传统的反映。

有人还据“忘象以求其意，义斯见矣”（《明象》）而提出除言象意外的义概念^①，认为意仅是卦的内容，义则是立卦的意义与道理。这种看法有逻辑上的谬误。这句引用是《明象》的最后一段，那段全文是：

是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎。类苟在顺，何必牛乎。爻苟合顺，何必坤乃为牛。义苟应健，何必乾乃为马。而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。从复或值，而义无所取。盖存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯见矣。

这段话的要害在于为了避开汉易存象忘意的弊害而应以忘象求其意，这样才显然显示其卦义。这里的“义”均是仅指卦义，是用来说明卦所含的内容与意义；“意”是指言象意之三者关系上的

^① 刘坤生《论王弼的学术思想》（载《汕头大学学报》第10卷第1期，1994）与王葆玟《王弼评传》的看法。它们据于《论语·里仁》皇疏引王弼《释疑》“理虽博，可以至约穷也”与《周易略例·明象》“义虽博，则知可以一名举也”而把义理分为两种，一种是驳杂的、分殊的义理，另一种是至约的、至极的义理。笔者认为如果这样，就发生分殊与至极的理的时间上、逻辑上先后的问题，那么王弼的本体界里面又会有本体中之本体界。

意，能包括卦辞、象、义的义与或本质、现象的本质，即“意”能包括“义”^①。王弼辩论意是第一性的、最高的范畴，象与言都处于次要的地位。如果再设定比意还高的范畴，或者比意还广泛的概念，那么言象意的三者关系一下子就变成为四者关系。总之，言象意之意就是会有物象、名称的东西的本义，不仅包含太极之理、两仪之理、四象之理、八卦之理、六十四卦之理，当然包含有关社会道德的义理。

王弼认为据于卦爻辞来摸索卦爻象，通过卦爻象来寻求创立卦爻义，要想得到卦义，不拘泥于卦爻象而必须抛弃卦爻象、辞。但《周易注》往往没有完全抛弃卦爻辞、象，从辞与象的关系出发而围绕着辞与象的表现。从中自然产生“王弼得到的肯定不是原义、卦义、易义的怀疑”。王弼是否真正得到卦义、易之意义与否不成为一个问题，因为易之本义也是随着时代思想变迁而流传，不能确定哪些是易之本义、原义。

总之，言象意之辨可说是形名之辩的延续，是对形名之辨遇到的矛盾的克服过程。《老子注》崇本息末方法侧重于逻辑思维方式和理性主义的解经方面，适用于读者直接研究原典的阶段，它一边解决了读者如何认识的方法问题，一边产生形名（末）与道（本）层次上相有鸿沟的问题。《周易注》言象意之辩则为通过兼治易老而发挥在读者与作者的关系上解释原典的思维方式，打开方便之门。它作为王弼易学内在结构，占主导地位，适用于

① 朱伯崑先生在《易学哲学史》（华夏出版社，1995，288页）中言及过“忘象以求其意，义斯见矣”这一句，说“意”指卦义和就卦义的解释或者卦爻所含的义理，即“意”能包括“义”的立场。楼宇烈先生也在《王弼集校释》解释这段而言：“……集合各种意义，可以互相征验。只要合于刚健含义的，不必拘泥于马这一具体的象征……”两位大家的看法同样认为义为卦义，意是包含义的更广泛的概念。

作者自身的领悟和表达的阶段。它即能表达出作者对客观对象的如何表述、读者如何认识以及该如何认识的问题。它改正了形名之辩的逻辑上的谬误，达成了在表达与认识上的统一。

结 论

汉代有两种伏流的思想：一是兼顾象数和义理的古文易学，费直—马融—郑玄—荀爽—刘表—宋忠—王肃等的古文易学派兼顾象数与义理，一边解释卦爻辞的象数性质，一边阐释其中的易义。二是兼治易老的老庄学（非儒家经学），严遵—扬雄—桓谭—王充—宋忠等的思想有兼治易老的发展趋势。其思想有从繁琐到简约，从神秘到理性的发展趋势。王弼在如此思想发展的基础上，反驳今文易学预测人事的吉凶祸福与自然界的气候变化，继承《易传》与汉易的解易观、体例而构建了义理易学的全貌。

《周易注》的体例有取义、取象、爻位说、今文易学象数体例等等。这种体例大半是继承《易传》与汉易体例而发展的。其中最常用的是爻位说，对三百八十四个爻的解释中二百多次被运用。他对每卦爻辞作注时，首先以爻位说解释卦爻辞的内容，然后阐发其所含的意义。这种解释法是汉代古文易学的典型解释方法。

《周易注》的解易观有人道、随时、无为思想，大半是继承古文易学的解易观的。人道与随时均是继承《易传》与汉代易学

思想而发展的，无为思想则继承《老子》创新的玄学观点。但有关无为的解易观，其注释中所占的比率不大，而且其成分并不是本体论层次的玄学，而是与人事道德有关的玄学。

《周易略例》的解易方法论是非常独特、前所未有的，在他整个易学中“创始”这个字是比较抢眼的地方。王弼不拘于汉代章句训诂与品评人性的传统，开拓探求文本之理的道路，以至创出重意轻象、重理轻名的方法论，可将这种方法论命名为辩名析理的方法。他在重视义理、寻求意义的“辩名析理”的基础上，对《老子》提倡“崇本息末”的方法论，对《周易》提倡“触类为象”、“举一以明”、“卦时爻变”、“忘象以求其意”的方法论。可是这种方法论在思想方面、语言表达方面都渊源于《系辞》、《老子》、《庄子》。这种方法论是在寻求背现象后的本质的学风上，结合易老之学的一种方法论。其完美的方法论由于所谓经典形式的束缚性与其内容的尊严性，没完全溶入到解经体例里面，反而常常引用汉易的说法来解易。

总之，《周易注》在体例上、解易思想上，继承兼顾象义、兼治易老的两汉学风，以至将它系统化，又哲理化了。进而创造了有独到的、完善的方法论。《周易注》在体例、解易观及方法论方面大量吸取《易传》与前代易学而形成。《周易注》“继承”的成分远远超过“创始”的成分，与其说王弼易学是用自身天才素质来创新的，不如说是继承前代而形成的。

附 录

一、京房注与王弼注比较

卦爻	京房注	王弼注	备注
师卦	九二贞正，能为众之主，不溃于众。	承上之宠，为师之主。（九二）	九二主爻。
比卦	九五居尊，万民服也。	为比之主。（九五）	九五主爻。
履卦	阳多阴少，宗少为贵。	成卦之体，在六三也。（彖）	六三主爻。
大有卦	少者为多之所宗，六五为尊也。	体无二阴以分其应，上下应之，靡所不纳，大有之义也。（彖）	六五主爻。
谦卦	一阳居内卦之上，为谦之主。	上下无阳以分其民，众阴所宗，尊莫先焉。（九三）	九三主爻。
豫卦	成卦之义，在于九四爻。	独体阳爻，众阴所从。（九四）四以刚动，为豫之主。（九五）	九四主爻。
小畜卦	小畜之义在于六四。	谓六四也，成卦之义在此爻也。（彖）	六四主爻。

二、马融注与王弼注比较

卦爻	马融注	王弼注	备注
蛊卦 彖注	蛊为造事之端,故举初而明事始也。言所以三日者,不令而诛谓之暴,故令先后各三日欲使百姓偏习行而不犯也。	蛊者,有事而待能之时也。……甲者,创制之令也。创制不可责之以旧,故先之三日,后之三日,使令治而后乃诛也。	解易观:先施行刑法,后惩罚。
观卦注	盥者进爵灌地以降神也,此是祭祀盛时。及神降荐牲,其礼简略,不足难也。国之大事,唯祭与戎。王道可观在于祭祀,祭祀之盛莫过初盥降神。故孔子曰滌自既观而往者吾不欲观之矣。	王道之可观者。莫盛乎宗庙。宗庙之可观者,莫盛于盥也。至荐简略不足复观,故观盥而不观荐也。孔子曰滌自既观而往者吾不欲观之矣,尽夫观盛,则下观而化矣。故至盥,则有孚颙若也。	解易观:降神祭祀盛时。以后其礼简略。
姤卦 初六	柅者,在车之下,所以止轮。	金者,坚刚之物。柅者,制动之主……	训诂。

三、郑玄注与王弼注比较

卦爻	郑玄注	王弼注	备注
乾卦 九二	二于三才为地道,地上即田,故称田也。	处于地上故曰在田。	爻位:九二是田。
同人卦	天在上火,炎上而从止。是其性同于天也。	天体在上而火炎上,同人之义也。	八卦之象:天和火同样往上。
谦卦 初六象	牧,养也。	牧,养也。	训诂。

卦爻	郑玄注	王弼注	备注
随卦彖	震动也,兑说也。内动之为德,外说之以言,则天下之民,咸慕其待而随从之故谓之随也。既见随从,能长之以善通其嘉礼,和之以义干之以正,则功成而有福。若无此四德,则有凶咎焉。	震刚而兑柔也。以刚下柔,动而之说,乃得随也。……故大通利贞,乃得无咎也。为随而令大通利贞,得于时也,得时则天下随之矣。	八卦之象义:震动兑说。
临卦彖	阳气自此浸而长大,阳浸长矣。	阳转进长,阴道日消,君子日长,小人日忧,大亨以正之义。	阴阳消长。
贲卦六四	有应于初九,欲自饰以适初,既进退未定,故足番如也。	有应在初,而阙于三为己寇,虽二志相感,不获通亨。欲静则疑初之应欲进则惧三之难,故或饰或素,内怀疑惧也。	爻位:初九六四应位。
剥卦六二	足上称辩。	辨者,足之上也。	训诂。
复卦六四	爻处五阴之中,度中而行,四独应初。	上下各有二阴,而处厥中,履得其位,而应于初,独得所复。顺道而反,物莫之犯,故曰中行独复也。	爻位:五阴之中。与初九相应。
咸卦彖	咸,感也。艮为山,兑为泽。山气下,泽气上,二气通而相感以生万物,故曰咸也。其于人也,嘉会礼通,和顺于义,干事能正。三十之男有此三德以下,二十之女正,而相亲说娶之,则吉也。	二气相与,乃化生也。天地万物之情,见于所感也。凡感之为道,不能感非类者也。故引取女以明同类之义也。同类而不相感应,以其各亢所处也。故女虽应男之物,必下之而后取女乃吉也。	八卦之象:艮为男,兑为女,男下以娶女。

卦爻	郑玄注	王弼注	备注
恒卦	恒久也。……雷风相须而养物，犹长女承长男，夫妇同心而成家久长之道也。	长阳长阴，合而相与，可久之道也。（恒卦象）	八卦之象：震为长阳，巽为长阴。
家人六二	二为阴爻得正于内，五阳爻也得正于外，犹妇人自修正于内，丈夫修正于外。无攸遂，言妇人无敢自遂也。	居内处中，履得其位，以阴应阳，尽妇人之正义。无所必遂，职乎中馈，巽顺而已，是以贞吉也。	爻位：六二当位、中位。与九五相应。
夬卦	夬决也。阳气长至于五，五尊位也。二阴先之是，犹圣人积德说天下，以渐去小人，至于受命为天子，故谓之夬。	夬与剥反者也。剥以柔变刚，至于刚几尽。夬以刚决柔，如剥之消刚。刚陨则君子道消，柔消则小人道陨。君子道消，则刚正之德，不可得直道而用刑罚之威，不可得坦然而行。扬于王庭，其道公也。	阴阳消息：阳气长到五。
姤卦象	一阴承五阳，一女当五男。苟相遇耳，非礼之正也。	施之于人，即女遇男也。一女李遇五男，为壮至甚，故不可取也。	（卦象）一阴当五阳。
萃卦象	坤为顺，兑为说，臣下以顺道承事，其君说德居上待之，上下相应，有事而和通，故曰萃恒也。	聚乃通也。……但顺而说，则邪佞之道也。刚而违于中应，则强亢之德也。何由得聚，顺说而以刚为主，主刚而履中，履中以应，故得聚也。	（八卦之义）坤为顺，兑为说。（爻位）六二九五相应。
萃卦上六	赍咨，嗟叹之辞也。	赍咨，嗟叹之辞也。	训诂。
井卦九三	谓己浚渫也，犹臣修正其身以事君也。	渫，不停污之谓也。处下卦之上，履得其位，而应于上，得井之义也。当井之义，而不见食，修己全洁，而不见用，故为我心恻也。为，犹使也。不下注而应上，故可用汲也。	解易观：修身以事君。

四、荀爽注与王弼注比较

卦爻	荀爽注	王弼注	备注
乾卦卦象	六爻随时而成乾。	故六位不失其时而成。	解易观：随时而成。
乾卦九五	居天位，圣人作而万事睹，是其义也。（乾卦九五象）	以至德而处盛位，万物之睹，不亦宜乎！	爻位：九五处于尊位。
坤卦六四	六四阴位迫近于五。虽有成德当括而囊之，谨慎畏敬也。（坤卦文言）	处阴之卦，以阴居阴。履非中位，无直方之质，不造阳事。无含章之美，括结丕闭，贤人乃隐，施慎则可，非泰之道。	解易观：敬慎之德。
屯卦卦象	雷震雨润则万物满形而生也。谓阳动在下，造生万物于冥昧之中也。	雷雨之动，乃得满盈，皆刚柔始交之所为。……屯者，天地造始之时也。造物之始，始于冥昧，故曰草昧也。	八卦之象：震为雷，坎为雨。
屯卦初九象	阳贵而阴贱……	阳贵而阴贱也。	阴阳之义。
蒙卦六五象	顺于上，巽于二，有似成王任用周召也。	委物以能，不先不为，顺以巽也。	解易观：委任贤能。
需卦上六	三人谓下三阳也。须时当升，非有召者，故曰不速之客焉。	三阳所以不敢进者，须难之终也。难终则至，不待召也。	爻位：三阳为三人 解易观：待时则升。
讼卦九五	五以中正之道解其讼也。（讼卦象）	处得尊位，为讼之主。用其中正，以断枉直。	爻位：中位、当位，中正之德。
比卦初六	初在应外，以喻殊俗圣王之信光被四表绝域，殊俗皆来亲比，故无咎也。	处比之首，应不在一，心无私吝，则莫不比之。	爻位：莫不亲比。

卦爻	荀爽注	王弼注	备注
比卦 上六	后夫谓上六，逆礼乘阳，不比圣王，其义当诛，故其道穷凶也。	无首，后也。处卦之终，是后夫也。	爻位：后夫为上六
履卦 初九	初九者潜位，隐而未见，行而未成。素履者，谓布衣之士居位，独行礼义，不失其正，故无咎也。	处履以素，何往不从，必独行其愿，物无犯也。	取义：独行其义，无咎。（象曰素履之往，独行愿也）
泰卦 九二	中为五。	中行谓五。	爻位：中位。
否卦 初六	合体同包，谓坤三爻同类相连，欲在下也。贞者正也，谓居正其所则吉也。	居否之时，动则入邪。三阴同道，皆不可进，故茅茹以类。贞而不谄，则吉亨。	卦象：三阴相连，同道。
否卦 六三	卦性为否，其义否隔。今以不正与阳相承，为四所包，违义失正而可羞者，以位不当故也。	俱用小道以承其上，而位不当，所以包羞也。	爻位：六三不当位，承六四。
谦卦 初六	初最自在下为谦，二阴承阳亦为谦，故曰谦谦也。	处谦之下，谦之谦者也。能体谦谦，其唯君子，用涉大难，物无害也。	爻位：处下为谦。
蛊卦 六五	体和应中，承阳有实，用斯干事，荣誉之道也。	以柔处尊用中而应，承先以斯，用誉之道也。	爻位：六五中位与九二相应。
临卦 初九	阳始咸升，以刚临柔，得其正位，而居是吉，故曰志行正。	四履正位，而已应焉，志行正者也。以刚感顺，志行其正，以斯临物，正而获吉也。	爻位：初九正位。

卦爻	荀爽注	王弼注	备注
噬嗑 卦六五	以阴厉阳,正居其处而无咎者,以从下明上,不失其中,所言得当。	居于中,能行其戮者也。履不正而能行其戮,刚胜者也,噬虽不服,得中而胜,故曰噬干肉得黄金也。己虽不正,而刑戮得当,故虽贞厉而无咎也。	爻位:不当位、中位。
贲卦象	此本泰卦,谓阴从上来居乾之中,文饰刚道,交于中和故亨也。分乾之二居坤之上,上饰柔道,兼居二阴,故小利有攸往矣。	刚柔不分,文何由生? 故坤之上六来居二位,柔来文刚之义也。柔来文刚居位得中,是以亨。乾之九二,分居上位,分刚上而文柔之义也。刚上文柔,不得中位,不若柔来文刚,故小利有攸往。	卦变:阴从上来居乾之中,分乾之二居坤之上。
剥卦 六三	众皆剥阳,三独应上,无剥害意,是以无咎。象曰失上下也。	与上为应,群阴剥阳,我独协焉,虽处于剥,可以无咎。	阴阳消息:群阴剥阳。 爻位:六三上九相应。
颐卦象	言出乎身,加乎民,故慎言语,所以养人也。饮食不节,残贼群生,故节食以养物。饮食失宜,患之所起。	言语饮食,犹慎而节之,而况其余乎?	解易观:敬慎。
坎卦象	谓阳来为险,而不失中,中称信也。	处至险而不失刚中,行险而不失其信者,习坎之谓也。	爻位:中位。
坎卦 九二	处中而比初三,未足未援,虽求小得,未出于险中。	履失其位,故曰坎。上无应援,故曰有险。坎而有险,未能出险之中也。处中而与初三相得,故可以求小得也。初三未足以为援,故曰小得也。	爻位:中位、比位、无应。

卦爻	荀爽注	王弼注	备注
离卦 九三	初为日出,二为日中,三为日昃,以喻君道衰也。	处离下之终,明在将没,故曰日昃之离也。	取象:九三位为日昃。
恒卦 九二	乾为久也。能久行中和,以阳据阴,故曰能久中也。	虽失其位,恒位于中,可以消悔也。	爻位:中位、当位。
遁卦象	阴称小,浸而长则将消阳,故利正,居二与五相应也。	天下有山,阴长之象。	阴阳消息:阴长。
家人 六二	六二处和得正,得正有应,有应有实,阴道之至美者也。坤道顺从,故无所得遂,供肴中馈酒食是议故曰中馈。居中守正,永贞其志,则吉,故曰贞吉也。	居内处中,履得其位,以阴应阳,尽妇人之正义。无所必遂,职乎中馈,巽顺而已,是以贞吉也。	爻位:中位、当位、应位。
睽卦象	大归虽同,小事当异。百官殊职,四民异业,文武并用,威德相反,共谓五也。	同于通理,异于职事。	取义:同于理,异于事。
损卦 上九	据五应三,三阴上附。	三人,谓自六三已上三阴也。三阴并行,以承于上(六三)。	爻位:三阴承上。
夬卦象	信其号令于下众阳危去上六,阳乃光明也。	刚德齐长,一柔为逆,众所同诛而无忌者也,故可扬于王庭。刚正明信以宜其令,则柔邪者危,故曰其危乃光也。	取象:众阳所同诛。
夬卦 九三	独行谓一爻独上与阴相应……	夬为刚长,而三独应上六……	爻位:独应上六。
萃卦象	谓五以刚居中,群阴顺说而从之,故能聚众也。	但顺而说,则邪佞之道也,刚而违于中应,则强亢之德也。何由得聚,顺说而以刚为主,主刚而履中,履中以应,故得聚也。	爻位:中位。 八卦之义:群阴顺说而从阳。

卦爻	荀爽注	王弼注	备注
升卦彖	谓二以刚居中而来应五,故能大亨……	纯柔则不能自升,刚亢则物不从。既以时升,又巽而顺,刚中而应,以此而升,故得大亨。	爻位:中位、六五九二相应。
升卦初六	谓一体相随允然俱升。初欲与巽一体,升居坤上位尊得正,故大吉也。	巽卦三爻皆升者也。虽无其应,处升之初,与九二九三合志俱升。当升之时,升必大得,是以大吉也。	取象:巽卦三爻皆升。
升卦六五	阴正居中,为阳作阶,使升居五,己下降二,与阳相应,故吉而得志。(升卦六五象)	升得尊位,体柔而应,纳而不距,任而不专,故得贞吉升阶而尊也。	爻位:中位、六五九二相应。
困卦彖	谓二虽弇阴陷险,犹不失中与正阴合,故通也。喻君子虽陷险中,不失中和之行也。	刚见掎于柔也。处险而不改其说,困而不失其所亨也。处困而用刚,不失其中,履正而能体大者也。	爻位:中位、正位。
井卦九三	渫,去秽浊,清洁之意也。三者得正,故曰井渫。不得据阴,喻不得用,故曰不食。道既不行,故我心恻。	渫,不停污之谓也。处下卦之上,履得其位,而应于上,得井之义也。当井之义,而不见食,修己全洁,而不见用,故为我心恻也。	爻位:九三得位。 取义:修己不得用,故我心恻。
革卦六二	日以喻君也。谓五已居位为君,二乃革意去三应五。故曰已日乃革之。上行应五,去卑事尊,故曰征吉无咎也。	二与五虽有水火殊体之异,同处厥中,阴阳相应,往必合志,不忧咎也,是以征吉而无咎。	爻位:中位、六二九五相应。
巽卦	巽为号令,两巽相随,故中命也。法教百端,令行为上贵,其必从,故曰行事也。(巽卦彖)	全以巽为德,是以小亨也。上下皆巽,不违其令,命乃行也。故申命行事之时,上下不可以不巽也。	八卦之义:上下皆巽,命行。

卦爻	荀爽注	王弼注	备注
巽卦 九三	乘阳无据,为阴所乘,号令不行,故志穷也。	以其刚正而为四所乘,志穷而巽,是以吝也。	爻位:乘位。
涣卦 六三	三使承上,为志在外,故无悔。	涣之为义,内险而外安者也。散躬志外,不固所守,与刚合志,故得无悔也。	取义:六三之志在外。
中孚卦 初九	初应于四,宜自安虞无意于四,则吉,故曰虞吉也。	为信之始,而应在四,得乎专吉者也。	爻位:初九六四相应。
中孚卦 六三	三四俱阴,故称敌也。	三居少阴之上,四居长阴之下,对而不相比,敌之谓也。	爻位:六三六四不相比。
小过卦	阴称小,谓四应初,过而二去。三应上,过五而去。五处中见过不见应,故曰小者过而恒也。(彖传)	一小过,上逆下顺,而应在上卦。(小过初六)一至令小者咸过而,复应而从焉。(小过九三)	爻位:初六九四相应、九三上六相应。
既济卦象	六爻既正,必当复乱,故君子象之思患而预防之治,治不忘乱也。	一刚柔正而位当,则邪不可以行矣。故唯正乃利贞也。(既济彖)一存不忘亡,既济不忘未济也。(既济象)	爻位:六爻当位。解易观:存不忘亡。

五、宋忠注与王弼注比较

卦爻	宋忠注	王弼注	备注
坤卦象	地有上下,九等之差,故以形势言其性也。	地形不顺,其势顺。	取义。
泰卦 九三	位在天极,应在坤极,天地之际也。	三处天地之际。	爻位:九三天地之际。

卦爻	宋忠注	王弼注	备注
噬嗑象	雷动而危,电动而明,二者合而其道彰也。用刑之道,危明相兼。(噬嗑卦象)	刚柔分动,不浊乃明。雷电并合,不乱乃章,皆利用狱之义。	八卦之象:震为雷,离为电。 取义:用刑之道。
颐卦象	颐者所饮食自养也。君子割不正不食,况非其食乎。	言语饮食,犹慎而节之,而况其余乎?	解易观:敬慎。
姤卦初六	初应于四为二所据,不得从应,故不安矣。	一柔之为物,不可以不牵,臣妾之道不可以不贞,故必系于正应,乃得贞吉也。(初六) 一二有其鱼,故失之也。无民而动,失应而作,是以凶也。(九四)	爻位:应位。
革卦	人性习常,不说改易,及变之后乐其所成,故即日不孚,已日乃孚矣。故曰已日乃孚也。已竟也。	夫民可与习常,难与适变,可与乐成难与虑始。故革之为道,即日不孚已日乃孚也。	取义:不说改易,乐其所成。

六、王肃注与王弼注比较

卦爻	王肃注	王弼注	备注
坤卦	西南阴类,故得朋。东北阳类,故丧朋。	西南,致养之地,与坤同道者也,故曰得朋。东北,反西南者也,故曰丧朋。	八卦方位。
讼卦九五	以中正之德齐乖争之俗,元吉者也。	处得尊位,为讼之主。用其中正,以断枉直。中则不过,正则不邪,刚无所溺,公无所偏,故讼元吉。	爻位:中位、当位。 解易观:公平无邪。

卦爻	王肃注	王弼注	备注
剥卦 六四	在下而安人者，床也。在上而处床者人也。坤以象床，艮以象人，床剥尽以及人身为败，滋深害莫甚焉，故曰床床以肤凶也。	初二剥床，民所以安，未剥其身也。至四，剥道浸长，床既剥尽，以及人身，小人遂盛，物将失身，岂唯削正？靡所不凶。	取象：床剥尽以及人身。
颐卦 六二	养下曰颠，拂违也，经常也。丘小山谓六五也。二宜应五，反下养初，岂非颠颐违常于五也，故曰拂经于丘矣。拂丘虽阻常理养下，故谓养贤上，既无应征必凶矣，故曰征凶。	养下曰颠，拂违也，经犹义也。邱，所履之常也。处下体之中。无应于上，反而养初。居下不奉上而反养下，故曰颠拂经于邱也。以此而养未见其福也，以此而行，未见有与故曰颐征凶。	爻位：六二六五不成相应，反而养初九。
习坎 初六	窞，坎底也。	最处坎底，入坎窞者也。	训诂。
离卦象	两离相续继明之义也。	继谓不绝也。明照相继，不绝旷也。	八卦之象义：离相续继明之义。
遁卦 九三	三上系于二，二获遁。病此系执而获危惧，故曰有疾惫也。此于六二畜臣妾之象，足以畜其臣妾，不可施为大事也。	在内近二，以阳附阴，宜遁而系，故曰系遁。遁之为义，宜远小人，以阳附阴，系于所在，不能远害，亦已惫矣。宜其屈辱而危厉也。系于所在，畜臣妾可也。施于大事，凶之道也。	爻位：九三附六二。
损卦 上九	处损之极，损极则益，故曰弗损益之非无咎也。为下所益，故无咎。据五应三，三阴上附，外内相应，上下交接，正之吉也，故利有攸往矣。刚阳居上，群下共臣，故曰得臣矣。得臣则万方一轨，故无家也。	处损之终，上无所奉，损终反益，刚德不损，乃反益之，而不忧于咎。用正而吉，不制于柔，刚德遂长，故曰弗损益之无咎贞吉利有攸往也。居上乘柔，处损之极，尚夫刚德，为物所归，故曰得臣。得臣则天下为一故无家也。	爻位：上九乘六五。解易观：处损之极，损极则益。

卦爻	王肃注	王弼注	备注
萃卦 六二	禴,殷春祭名也。	禴,殷春祭名也。	训诂。
归妹象	一男女交而后人民蕃,天地交然后万物兴,故归妹以及天地交之义也。 一以征则有不正之凶,以处则有乘刚之进也,故无所利矣。	一少女而与长男交,少女所不乐也,而今说以动,所归必妹也。虽与长男交,嫁而系娣,是以说也。履于不正,说动以进,妖邪之道也。一以征则有不正之凶,以处则有乘刚之逆。	八卦之象:兑为少女,震为长男。爻位:不当位、乘位。
中孚卦象	三四在内,二五得中,兑说而巽顺故孚也。	柔在内而刚得中,各当其所也。刚得中则直而正,柔在内则静而顺。说而以巽,则乖争不作。	爻位:中位。 八卦之义:兑说而巽顺。
既济卦 六二	体柔应五,履顺承刚妇人之义也。	居中履正,处文明之盛,而应乎五,阴之光盛者也。	爻位:应位。

七、陆绩注与王弼注比较

卦爻辞	陆绩注	王弼注	备注
坤卦 六三	阴臣阳君,臣不敢为物之始。阳昌阴和,君命臣终其事也。	三……不为事始,须唱乃应,待命乃发,含美而可正者也。……不为事主,顺命而终,故曰无成有终也。	阴阳观:阳昌阴和。
比卦	比卦一阳五阴,少者为贵,众之所尊者也。	上下无阳以分其民,五独处尊,莫不归之。(彖)	九五卦主说。
履卦 六三	此履非其位六三也。	居履之时,以阳处阳,犹曰不谦,而况以阴居阳,以柔乘刚者乎?	爻位:不当位。

卦爻辞	陆绩注	王弼注	备注
同人九五	隔于阳位,不能决胜,故曰号咷。后合方喜,故曰后笑。	近隔乎二刚,未获厥志,是以先号咷也。居中处尊,战必克胜,故后笑也。	爻位:隔位,隔乎二刚。
噬嗑卦九四	失位用刑物,亦不服。若噬有骨之腴也。金失者,取其刚直也。噬腴虽复艰难,终得伸其刚直。虽获正吉,未为光大也。	履不获中,而居非其位,以斯噬物,物亦不服,故曰噬乾胫也。金刚也,失直也。噬乾胫而得刚直,可以利于艰贞之吉,未足以尽通理之道也。	爻位:不当位,以此刑物,亦不服。
咸卦象	艮少男,兑少女,男下于女,取妇之象。	故女虽应男之物,必下之而后取女乃吉也。	取象:男下于女,取妇之象。
鼎卦六五	六五委任贤臣,假之位也。得终承阳,故曰中以实。	居中以柔,能以通理,纳乎刚正,故曰鼎黄耳金铉利贞也。	解易观:六五委任贤臣得九二。
	安为动主,静为躁君。(震卦)	夫静为躁君,安为动主。(恒卦上六)	解易观:动静观。

以上汉易注以孙堂所撰《汉魏二十一家易注》与黄奭所撰《黄氏遗书考》为底本,王弼注以楼宇烈校释的《王弼集校释》为底本。据笔者分析,汉易注与王弼注的相同之处是以上几十条,其中有的是在解易体例上相同,有的是在解易观上相同。本文由于篇幅有限,不能将相同之注全部引用,其中的五十来条被引用。

参考资料

一 基础古典

王弼著、韩康伯注、孔颖达疏《周易注疏》（严灵峰编辑《无求备斋易经集成》）

孙堂撰《汉魏二十一家易注》（严灵峰编辑《无求备斋易经集成》）

黄奭撰《黄氏遗书考》，广陵书社，2004 年版

楼宇烈撰《王弼集校释》，中华书局，1980 年版

二 其他古典

1. 易类

焦延寿《焦氏易林》，台北新文丰出版公司，1999 年版

李鼎祚《周易集解》，中国书店，1987 年版

朱震《汉上易传》，见《易学精华》，齐鲁书社，2002 年版

惠栋《周易述》，见《易学精华》，齐鲁书社，2002 年版

《易汉学》，见《四库易学丛刊》，上海古籍出版社，1989 年版

黄宗羲《周易象数论》，见《黄宗羲全集》第九册，浙江古籍出版社，

1993 年版

李道平《周易集解纂疏》，中华书局，1994 年版

焦循《周易补疏》，见《无求备斋易经集成》

张惠言《易义别录》，见《无求备斋易经集成》

胡一桂《周易本义附录纂注》，见《无求备斋易经集成》

安居香山、中村璋八编辑《纬书集成》，河北人民出版社，1994 年版

2. 其他

《二十五史》，中华书局，1996 年版

《四库全书目录摘要》，中华书局，1995 年版

《全上古三代秦汉三国六朝文》，中华书局，1995 年版

严遵著、王德有校《老子指归》，中华书局，1997 年版

扬雄撰、司马光集注《太玄集注》，中华书局，1998 年版

林贞爱校注《扬雄集校注》，四川大学出版社，2001 年版

汪荣宝撰、陈仲夫点校《法言义疏》，中华书局，1996 年版

黄晖撰《论衡校释》，中华书局，1996 年版

王符著、汪继培笺《潜夫论笺校正》，中华书局，1997 年版

王利器撰《新语校注》，中华书局，1997 年版

王利器撰《文子疏义》，中华书局，2000 年版

俞绍初校点《荀彘集》，中华书局，1980 年版

李崇智《人物志校笺》，巴蜀书社，2001 年版

张勃之撰《世说新语译注》，上海古籍出版社，1996 年版

刘勰著、周振甫注《文心雕龙注释》，人民文学出版社，1998 年版

吴承仕《经典释文序录疏证》，中华书局，1984 年版

朱彝尊撰《经义考》，中华书局，1998 年版

章樵注、钱熙祚校《古文苑》，上海商务印书馆，1937 年版

陈振孙撰《直斋书录解题》，长沙商务印书馆，1937 年版

三 周易研究书

朱伯崑《易学哲学史》(1、2、3、4卷), 华夏出版社, 1995年版

《易学基础教程》, 华夏出版社, 1995年版

张其成主编《易学大辞典》, 华夏出版社, 1992年版

吕绍纲主编《周易辞典》, 吉林大学出版社, 1992年版

《〈周易〉的哲学精神——吕绍纲易学文选》, 上海古籍出版社, 2005年版

北京大学图书馆索引编纂研究部编《周易索引》, 北京大学出版社, 1997年版

山东省图书馆整理《易庐易学书目》, 齐鲁书社, 1999年版

山东省图书馆编《易学书目》, 齐鲁书社, 1993年版

高亨《周易大传今注》, 中华书局, 1979年版

《周易古经今注》, 中华书局, 1991年版

林忠军《象数易学发展史》, 齐鲁书社, 1994年版

《易纬导读》, 齐鲁书社, 2002年版

《周易郑氏学阐微》, 上海古籍出版社, 2005年版

高怀民《两汉易学史》, 台湾商务印书馆印, 1970年版

刘玉建《两汉象数易学研究》(上、下), 广西教育出版社, 1996年版

杨庆中《二十世纪中国易学史》, 人民出版社, 2000年版

牟宗三《周易的自然哲学与道德涵义》, 文津出版社, 1988年版

徐芹庭《易经研究》, 五洲出版社, 1997年版

屈万里《先秦汉魏易例述评》, 台湾学生书局, 1985年版

苏东天《易老子与王弼注辨义》, 文化艺术出版社, 1996年版

张善文《象数与义理》, 辽宁教育出版社, 1993年版

钟肇鹏《谶纬论略》, 辽宁教育出版社, 1991年版

- 李学勤《周易经典溯源》，长春大学出版社，1992年版
陈鼓应《易传与道家思想》，三联书店，1996年版
周立升《两汉易学与道家思想》，上海文化出版社，2001年版
胡自逢《周易郑氏学》，台湾文史哲出版社，1990年版

四 汉代哲学研究书

- 冯友兰《中国哲学史新篇》（上、中），人民出版社，1993年版
任继愈《中国哲学发展史》（秦汉，魏晋南北朝），人民出版社，1998年版
葛兆光《中国思想史》（1卷），复旦大学出版社，1998年版
金春峰《汉代思想史》，中国社会科学出版社，1987年版
徐复观《两汉思想史》（1、2、3卷），华东师范大学出版社，2001年版
周桂钊《秦汉思想史》，河北人民出版社，2000年版
张国华《中国秦汉思想史》，人民出版社，1994年版
侯外庐《中国思想通史》（3卷），人民出版社，1957年版
王志平《中国学术史》（上、下卷），江西教育出版社，2001年版
张立文主编《中国学术通史》（秦汉卷），人民出版社，2001年版

五 汉魏经学研究书

- 刘汝霖《魏晋学术编年》，商务印书馆，1935年版
马宗霍《中国经学史》，商务印书馆，1966年版
王国维《汉魏博士考》，见《观堂集林》，中华书局，1961年版
蒙文通《经学抉源》，巴蜀书社，1995年版
余英时《中国知识阶层史论》（古代篇），台湾联经出版事业公司，

1980 年版

钱 穆《国学概论》，商务印书馆，1997 年版

《两汉经学今古文评议》，商务印书馆，2001 年版

顾颉刚《汉代学术史略》，东方出版社，1996 年版

皮锡瑞著、周予同注释《经学历史》，中华书局，1959 年版

皮锡瑞《经学通论》，中华书局，1989 年版

朱维铮《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社，1983 年版

本田成之《中国经学史》，上海书店出版社，2001 年版

徐复观《徐复观论经学史二种》，上海书店出版社，2002 年版

王葆玟《两汉经学源流》，东大图书公司，1994 年版

李学勤《古文献丛论》，上海远东出版社，1996 年版

吴雁南等共著《中国经学史》，福建人民出版社，2001 年版

姜光辉编《中国经学思想史》，中国社会科学出版社，2003 年版

六 魏晋玄学研究书

汤用彤《魏晋玄学论稿》，中华书局，1962 年版

汤一介《郭象与魏晋玄学》，人民出版社，1983 年版

牟宗三《魏晋玄学》，私立东洋大学出版社，1962 年版

牟宗三《才性与玄理》，台湾学生书局，1993 年版

许抗生、李中华等著《魏晋玄学史》，陕西大学出版社，1989 年版

《王弼》，（《中国古代著名哲学家评传》），齐鲁书社，1980

年版

《三国两晋玄佛道简论》，齐鲁书社，1991 年版

申相龙《有无和玄同》，台湾辅仁大学，1975 年版

何店民《魏晋思想与谈风》，台湾学生书局，1976 年版

贺昌群《魏晋清谈思想初探》，台北玄文理出版社，1977 年版

- 余英时《中国知识阶层史论：古代篇》，台北联经，1980年版
- 容肇祖《魏晋的自然主义》，东方出版社，1996年版
- 李 申《中国古代哲学和自然科学》，人民出版社，2002年版
- 刘大杰《魏晋思想论》，上海古籍出版社，1998年版
- 王志铭《老子微旨略例·王弼注总辑》，台湾东升出版事业公司，1980年版
- 丁冠之《王弼——山东古代思想家》，山东人民出版社，1985年版
- 林丽真《王弼》，《世界哲学家丛书》，东大图书公司，1988年版
- 《王弼及其易学》，国立台湾大学，1977年版
- 王晓毅《王弼评传》，南京大学出版社，1996年版
- 王葆玟《王弼评传》，广西教育出版社，1995年版
- 《正始玄学》，齐鲁书社，1987年版
- 庞 朴《王弼与郭象》，见《沉思集》，上海人民出版社，1982年版
- 余敦康《何晏王弼玄学新探》，齐鲁书社，1991年版
- 《魏晋玄学史》，北京大学出版社，2004年版
- 洪修平、吴永和共著《神学与玄学》，浙江人民出版社，1992年版
- 李建中、高华平共著《玄学与魏晋社会》，河北人民出版社，2003年版

七 论文

- 朱伯崑《朱伯崑论著》，沈阳出版社，1998年版
- 余敦康《中国哲学论集》，辽宁大学出版社，1998年版
- 顾颉刚《古史论文集》，中华书局，1996年版
- 黄寿祺、张善文编《周易研究论文集》（1、2、3、4卷），北京师范大学出版社，1987年版
- 金景芳《金景芳晚年自选集》，吉林大学出版社，2000年版

刘大钧主编《象数易学研究》(第三辑),巴蜀书社,2003年版

《汤用彤叙述论文集》,中华书局,1983年版

《经学今詮初编》(《中国哲学》第22、23辑),辽宁教育出版社,2000年版

唐长孺《汉末学术中心的南移与荆州学派》,见《唐长孺社会文化论丛》,武汉大学出版社,2001年版

汤一介《略论王弼与魏晋玄学》,见《学术月刊》,1963年第1期

《王弼与郭象哲学的分析比较》,见《燕园论文集》,北京大学出版社,1984年版

《辩名析理:郭象注〈庄子〉的方法》,见《中国社会科学》,1998年第1期

任继愈《王弼“贵无”的唯心主义本体论》,见《北京大学学报》,1963年第3期

孙实明《略论王弼与何晏的贵无论》,见《学术月刊》,1981年第10期

吴愍山《汉代易学及王弼注易》,见《河北大学学报》,1982年第1期

那薇《试论王弼哲学思想的特点》,见《昆明师院学报》,1982年第3期

《浅析王弼的“崇本息末”说》,见《中国哲学史研究》,1983年第4期

蒙文通《王弼〈老子注〉初校记》,见《中国历史文献研究集刊》第3期,岳麓书社,1983年2月

程宜山《王弼哲学思想辨微》,见《哲学研究》,1983年第8期

王葆玟《王弼哲学思想研究》,见《中国哲学》第9期,1983年2月

《怎样认识王弼的本体论》,见《魏晋玄学笔谈一》,《文史哲》,1985年第3期

《王弼易老学中宇宙论与本体论的结论》,见《孔子研究》1987

年第2期

许抗生《何王玄学管见》，见《魏晋玄学笔谈一》，《文史哲》，1985年第3期

杜维明《魏晋玄学的体验思想——试论王弼的“圣人体无”观念的哲学意义》，见《燕园论文集》，北京大学出版社，1984年版

胡素华《王弼“得意妄想”“言不尽意”思想初探》，见《探索》，1984年第6期

王晓毅《对王弼哲学的几点新认识》，见《魏晋玄学笔谈一》，《文史哲》，1985年第3期

金春峰《从比较联系中考察玄学》，见《魏今玄学笔谈二》，《文史哲》，1985年第4期

方立天《玄学的范围、主题和分期》，见《魏今玄学笔谈二》，《文史哲》，1985年第4期

喻博文《王弼易学的方法论细想》，见《中国哲学史研究》，1987年第3期

牟润孙《论魏晋以来之崇尚谈辩及其影响》，见《注史斋丛稿》，中华书局，1987年版

刘坤生《论王弼的学术思想》，见《汕头大学学报》第10卷，1994年第1期

王德有《严遵与王充、王弼、郭象象之学源流》，见《道德文化研究》第四辑，1994年

裴传永《试论王弼的社会政治思想》，见《理论学刊》，1997年第4期
《王弼〈易〉、〈老〉二注成书先后年代考证》，见《周易研究》，1997年第3期

高晨阳《王弼的崇本息末观与玄理化的易学倾向》，见《周易研究》，1997年第2期

《论王弼自然与名教之辨的基本义蕴及理路》，见《孔子研究》，

1997年第3期

《崇本息末：王弼玄学体系的建构方法》，见《山东大学学报》，

1998年第1期

庄大钧《王充经学观略论》，见《孔子研究》，1998年第1期

周光庆《王弼的〈老子〉解释方法论》，见《中国社会科学》，1998年第3期

田永胜《论王弼易学对两汉象数易学的继承》，见《周易研究》，1998年第3期

《论王弼易学与〈易传〉的关系》，见《中国哲学研究》，1999年第3期

《驳〈王弼以老解易论〉》，见《周易研究》，2001年第1期

张涛《张衡易学思想初探》，见《山东大学学报》（哲社版），1999年第2期

《严遵易学思想浅析》，见《内蒙古大学报》（哲学社会科学版），1999年第3期

《桓谭易学思想初探》，见《周易研究》，1999年第3期

舒大刚《王弼易学师承辨正》，见《绵阳师范高等专科学校学报》，1999年第4期

《〈王弼传郑学〉驳议》，见《史学集刊》，2001年第3期

刘玉建《郑玄易学杂论》，见《湖湘论坛》，2000年第5期

白如祥《王弼“大衍义”略论》，见《周易研究》，2001年第2期

郇林涛、许海意《简论魏晋玄学的方法论及其意义》，见《晋阳学刊》，2001年第4期

王克奇《从汉代经学到魏晋玄学》，见《中国哲学史研究》，2001年第5期

刘保贞《论〈太玄〉对〈周易〉的模仿与改造》，见《周易研究》2001年第1期

林忠军《试析郑玄易学天道观》，见《中国哲学史》，2002年第4期

乐胜奎《王肃易学刍议》，见《周易研究》，2002年第4期

郝虹《王肃〈周易注〉、王弼〈周易注〉与荆州学派关系初探》，《大连大学学报》第24卷，2003年第1期

赵荣波《卦主说刍议》，见《周易研究》，2003年第2期

金生祥《巴蜀易学渊源》，见《四川师范大学学报》，2004年第3期

李延仓《〈庄〉、〈易〉关系浅论——兼论道家易》，见《周易研究》，2004年第3期